Die Philosophie

des

Friedrich Heinrich Jakobi,

nach Disciplinen bearbeitet und kritisch beleuchtet

von

Dr. Hermann Fricker.

Augsburg, 1854.
Verlag der **Karl Kollmann**'schen Buchhandlung.
(Druck der K. Kollmann'schen Officin.)

Aufgeschnittene und beschmutzte Exemplare werden nicht zurückgenommen.

An Philosophen und Theologen

sind auch die nachstehenden, theils ganz jüngst oder doch in den letzten Jahren erschieuenen, sämmtlich in den geachtetsten Zeitschriften höchst günstig beurtheilten Werke aus dem Verlage der **K. Kollmann**'schen Buchhandlung in Augsburg zu empfehlen, und durch jede gute Buchhandlung zu erhalten:

Philosophisches Real-Lexikon.

Ausgearbeitet

von

Max Furtmair,

k. b. geistl. Rath, q. k. Lyceal-Professor und Lyceal- und Gymnasial-Rektor.

In 4 Bänden zu je 20—30 Bogen. Lexikon-Oktav.

Erster Band. (A bis E.)

1853. In Umschlag brosch. Preis 1 fl. 45 kr. oder 1 Thlr. 3 Sgr.

Die Katholischen Blätter für Literatur zur Sion Nr. 42 vom 19. Okt. 1853 zeigen dieses Werk mit den Worten an:

„Dieses Werk ist seit Krug's philosophischem Lexikon wieder das erste größere Unternehmen, welches die Aufgabe hat, die Fortschritte der philosophischen Disciplinen und der Kenntniß ihrer Geschichte encyclopädisch darzustellen. Es war um so zeitgemäßer, je mehr die Kenntniß der Resultate jahrhundertelanger philosophischer Studien sich in dem Kreise derjenigen Gegenstände geltend macht, welche zu wissen zu den Erforderniſſen äußerer Bildung gehört. Daher mag dieses philosophische Lexikon nicht gerade von Fachmännern, die seiner weniger bedürfen, aber von denjenigen freudig begrüßt werden, welche durch ihre Studien und Arbeiten häufig veranlaßt werden, das Gebiet der philosophischen Disciplinen, sei es nun der Personen oder der Sachen wegen zu betreten und aus demselben Notizen, Resultate und Uebersichten zu entnehmen. Nicht minder kann es für Studirende als ein sehr nützliches Nachschlagebuch empfohlen werden, als eine Ergänzung ihrer Compendien und Collegienhefte, die bekanntlich nicht immer die sicherste und vollständigste Grundlage für das Selbststudium sind. Für die Studirenden empfiehlt sich dieses Werk auch noch durch seine verhältnißmäßige Wohlfeilheit und die größere Leichtigkeit der Anschaffung, indem die vier Bände nach einander, und zwar in halbjährigen Zwischenräumen erscheinen.

Der vorliegende erste Band geht bis zu E inclus. Wir finden darin die größtmögliche Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit neben einer wohlbemessenen Kürze. Die einzelnen Artikel sind durchweg klar, einläßlich und mit jener Routine bearbeitet, welche ein langjähriges Dociren der Philosophie dem Hrn. Verfasser verschaffen mußte."

Fr. X. Nüßlein,

ehem. Prof. der Philosophie in Dillingen,

Grundlinien der Ethik

zum Gebrauche bei Vorlesungen. Oktav. 48 kr. oder 15 sgr.

Die Philosophie

des

Friedrich Heinrich Jacobi,

nach Disciplinen bearbeitet und kritisch beleuchtet

von

Dr. Hermann Fricker.

Augsburg, 1854.
Verlag der Karl Kollmann'schen Buchhandlung.
(Druck der K. Kollmann'schen Officin.)

Vorwort.

Die Philosophie Jacobi's hat bis auf die Gegenwart sehr viele Anhänger und wird stets als Muster eines reinen Theismus gelten. Das ästhetische Gewand, in welches sich diese Philosophie kleidet, wird von allen Parteien gleich bewundert. Diese Umkleidung erschwert das philosophische Verständniß aber in hohem Grade. Wer nicht tiefer eingeweiht ist in die Philosophie, wird meistens hinter der oft zu poetischen Hülle den tiefen Gedanken nicht finden, welchen der Urheber dieser Philosophie darin verbarg. Ferner hindert die große Masse des Stoffes Viele, gründlich in diese Philosophie einzugehen. Ein drittes Hinderniß eines allgemeinen Verständnisses besteht darin, daß der größte Theil der Jacobi'schen Philosophie in einer bestimmten, vorzugsweise polemischen Relation zu anderen Systemen steht. Ohne eine vollständige Kenntniß der Systeme von Spinoza bis auf die neuere Zeit bleibt die Lehre Jacobi's dem Leser fast unverständlich. Vielen aber, welche ein lebhaftes Interesse für Philosophie haben, gestattet ihr Beruf nicht, so umfassende Studien auf diesem Gebiete zu machen.

Um den Reichthum dieser Philosophie in weitere Kreise zu führen, haben wir es versucht, eine Darstellung dieser Philosophie nach Disciplinen hier zu geben. Jacobi hat uns seine Lehre in Abhandlungen, Aphorismen, Dialogen und Briefen zurückgelassen. Selbst die Form des Romanes wurde benützt zur Entwickelung erkenntnißtheoretischer Probleme. Wenn wir nun die so zerstreuten philosophischen Momente zu einem in sich vollendeten Organismus gestalteten, so haben wir dem Laien in der Philosophie den Ueberblick sehr erleichtert. Die philosophische Terminologie konnten wir nicht um-

gehen, ohne das Wesen der Lehre Jacobi's zu verletzen. In dem vorliegenden Zusammenhange beleuchten sich die einzelnen Kunstausdrücke gegenseitig. Den Stoff der Jacobi'schen Schriften haben wir gelichtet, und dasjenige ausgeschieden, was keinen bleibenden Werth hat. Dem Kenner wird es aber nicht entgehen, daß wir auch bei dieser gedrängten Darstellung keinen wesentlichen Gedanken Jacobi's unberücksichtigt ließen. Die ganze Materie schieden wir in „Erkenntnißtheorie" und „Metaphysik." Die ethischen Momente fügten wir in der Metaphysik bei der Lehre von der Freiheit ein. Die Relation zu den Systemen, welche die Jacobische Lehre theilweise hervorriefen, haben wir klar und bestimmt hervorgehoben und die Lehre der Gegner, soweit es nothwendig erschien, eingewoben ohne den dialektischen Gang des Ganzen zu stören. Der ganze Kreis der erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Wahrheiten wird hier vorgeführt und die Nothwendigkeit ihrer Lösung auf dem Standpunkte des Theismus und Pantheismus angegeben. Dadurch erhält die Schrift einen allgemeineren Charakter und dient dem Leser als Führerin in den Tempel der Philosophie und als Anleitung zum weiteren selbstständigen Forschen.

Um den relativen Werth dieser Philosophie für die Gegenwart zu bezeichnen, fügen wir bei der Erkenntnißtheorie und der Metaphysik eine Vergleichung mit dem Theismus der neuesten Zeit an. Als Anhang lassen wir eine Abhandlung folgen, welche wir vor einigen Jahren schon in einer Kirchenzeitung abdrucken ließen: „über das Verhältniß der Philosophie Jacobi's zum Christenthume." Durch die Angabe dieser letzten Relationspunkte erhält die Lehre Jacobi's vollends ihre allseitige Beleuchtung.

Saulgau im August 1853.

Dr. **Hermann Fricker.**

Inhaltsanzeige.

I. Erkenntnißtheorie.

I. Erkenntnißtheorie.

§. 1.

Die Bestimmung des Verhältnisses unseres Bewußtseins zur Objectivität galt stets als einer der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, weil dieselbe nicht bloß die Lösung der phänomenologischen Probleme zur Folge hat, sondern auch die erstrichterliche Entscheidung über die wichtigsten Punkte der Metaphysik ausübt. Auf diesem Felde begegnete Jakobi zweien, wesentlich verschiedenen Grundanschauungen. Auf der einen Seite fand er Diejenigen, welche den Einklang unserer Vorstellungen mit der vorgestellten Objectivität festhielten, während auf der anderen Seite ihm der transcendentale Idealismus in seiner ersten Erscheinungsform gegenüberstund. — Durch Wolf wurde die vollkommene Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Gegenständen der Außenwelt vorausgesetzt. In erkenntnißtheoretischer Beziehung ging dieser Anschauungsweise der Loke'sche Empirismus theilweise zur Seite, welcher unsere Erkenntniß über die Objectivität aus dieser selbst in erster Linie ableitete. Die aus der sinnlichen Welt entquellende Erkenntniß bietet uns aber nur Einzelnes, nichts Allgemeines, weßhalb die allgemeinen Begriffe nicht ursprüngliche, sondern erworbene, hervorgebrachte sind. Da aber im Einzelnen schon das Allgemeine liegt und es nur unsere Aufgabe ist, in den Erscheinungen des Einzelnen, das Allgemeine zu finden, so konnte die Loke'sche Philosophie dem speculativen Denken nicht genügen. Gleichwohl wurde diese Erkenntnißweise allgemein, weil der reflectirende Verstand dieselbe bevorwortete. Um so überraschender war die Scepsis Humes, welcher gegen die Wahrheit der Aussprache der sinnlichen Welt argumentirte. Die hume'sche Scepsis machte sich bald mit solchem Glücke gegen den Empirismus Loke's geltend, daß diese Denkweise bald eine Schule erhielt. Eigentlich hat Hume nur aus den Loke'schen Principien die letzten Consequenzen gezogen. Wenn die Unmittelbarkeit der Erfahrung für sich selbst aller inneren Allgemein-

heit und Nothwendigkeit entbehrt, so gibt es überhaupt kein Allgemeines. Allein die bloß negativen Resultate Hume's konnten nicht für die Dauer befriedigen und so schuf gleichsam ein inneres Bedürfniß ein neues System — den transcendentalen Idealismus Kants. Mit Hume übereinstimmend nahm Kant an, daß die Aussage, welche aus der sinnlichen Erfahrung resultire, keine absolute Gewißheit in sich trage über die Uebereinstimmung unserer Vorstellung mit der objectiven Welt. Kant folgerte aber daraus nicht mit Hume, daß unseren Begriffen der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit abgehe und jeder unserer Vorstellungen eine Unrichtigkeit innehafte.

Im Gegentheil setzt er den allgemeinen und nothwendigen Charakter unserer Begriffe voraus als ursprünglich angeborner Eigenthümlichkeiten des Verstandes. Dieser trägt vor aller Erfahrung a priori diese schon in sich und wendet sie auf Alles an, was er erfaßt. Diese Uebertragung eines subjectiven Begriffes aber auf die Sinnenwelt ist kein Unglück für unser Wissen; denn weit entfernt, daß dadurch unser Wissen relativ würde, wird es vielmehr nur erst streng verallgemeinert und gewiß. Wir können nur wissen, wie alle Menschen sich die Dinge nothwendig vorstellen müßen, nicht aber ob diese Vorstellungen den Objecten, welchen sie entsprechen sollen, adäquat seien. Mit jener Gewißheit muß sich der Mensch begnügen, sie sagt aber nur das aus, was für ihn und seines Gleichen unumstößlich gewiß sein muß. Nur von seiner Seite kennt er das Verhältniß zwischen ihm und den Dingen, weiß bloß wie er sich zu den Gegenständen verhält, nicht aber wie beschaffen die Dinge außer diesen Verhältnissen sein mögen. Die Dinge an sich, von welchen unläugbar gewiße Impressionen auf unsere Sinne gemacht werden, sind nicht wegzudemonstriren, aber wir wissen weiter nichts von ihnen, als daß sie sind und daß sie die Ursachen von unseren momentanen Empfindungen sind, von ihnen selbst haben wir weiter nichts als diese Empfindungen. Diese aber sind durchaus subjectiv, d. h. zwar nicht willkührlich in ihrem Ursprung, aber doch ihrer Beschaffenheit nach nichts weiter als gewiße Zustände unserer Seele. Die Empfindungen geben, sagt Kant, den Inhalt und den Stoff der einzelnen Vorstellungen, der Verstand gibt die Formen, in welchen jene untereinander in Beziehung gesetzt und zu einem Ganzen der Erfahrung vereint werden. Der Verstand kann die Art und Weise dieser Bewegung seiner selbst zum Gegenstand seiner Aufmerksamkeit machen und in abstracte Begriffe bringen, welche aber nicht mit der ange-

bornen Erkenntniß im Platon'schen und Descartes'schen Sinne verwechselt werden dürfen, sondern vielmehr erst Product des abstrahirenden Verstandes selbst sind. Es ist jedoch nicht hier der Ort, die Kant'schen Kategorien im Einzelnen aufzuzählen. Zum späteren Verständniß der Jakobischen Erkenntnißtheorie fügen wir nur noch an, daß Kant die theoretische Vernunft als ein rein formelles Reflexionsvermögen höherer Potenz anerkannte. Wie es beim Verstande so viele Kategorien gab als es Verbindungen zwischen Prädicat und Subject gibt, so wird es bei der Vernunft ebenso viele „Ideen" geben als es Verbindungsweisen der Urtheile untereinander zu Schlüßen gibt.

§. 2.

Die Kant'sche Erkenntnißtheorie, welche die absolute Unkenntniß der Außenwelt zum Resultate hat, fand wohl den kräftigsten Gegner an Jacobi, welcher mit Meisterhand das ganze Luftgebäude in Trümmer gehen ließ. Wir versuchen die durch Jacobi — an verschiedenen Orten vereinzelt — vollzogene Auflösung hier zusammenhängend vorzutragen. —

Indem sich Jacobi an den von Kant gegebenen Begriff von der Außenwelt wendet — stellt er die Frage: „Was ist denn das Nicht-Etwas, wie unterscheidet es sich als Nicht-Nichts von dem Nichts?" Es müßen doch an dem Nicht-Etwas Merkmale angegeben werden, welche ihm seine Existens als Nicht-Nichts sichern. Mit einem Nicht-Etwas, da es so durch und durch ein Nicht-Etwas sein soll, läßt sich mit Fug und Recht, kein Doch-Etwas verbinden, welches als ein Nicht-Nichts auch nur in Gedanken sich zu zeigen fähig wäre. Wenn man aber Merkmale angibt, welche das Nicht-Etwas an sich hat, so wird dieser Begriff, indem man sein Nicht-Nichts beweist, als Nicht-Etwas aufgehoben." Somit fällt der Begriff, welchen Kant von dem Nicht-Ich gibt, in sich selbst zusammen. — Wie Kant die Außenwelt als etwas an sich für uns unbestimmtes bezeichnete, so mußte er bei der bloßen Annahme ihrer Existenz jeden qualitativ bestimmenden Einfluß derselben negiren und denselben auf einen bloß unbestimmten Anstoß herabsetzen. Sollten wir aber doch bestimmte Begriffe von derselben erhalten, so konnte man hiezu nur auf eine höchst willkührliche Weise gelangen. Es ist deßhalb eine die Kant'sche Erkenntnißtheorie am Nerv angreifende Frage, welche Jacobis Allwill (I. Bd.) an Clerdon, der den Kant'schen Standpunkt vertritt, richtet: „Wie könnet ihr beweisen, daß wir überall

nur mit unseren Ohren, unsere eigenen Ohren hören und mit unseren Augen nur unsere eigenen Augen sehen und hinter den Augen und Ohren rückwärts bis zum Mittelpunkte der Empfindung überall nur Empfindung empfänden? Elerdon findet keine Antwort auf diese Frage. Wie Jacobi hier zeigt, daß Kant zur Begründung seiner Hypothese der bloß subjectiven Anschauung der Außenwelt keinen Beweis zu liefern im Stande sei, so weist er an verschiedenen Orten nach, daß sich schon der gesunde Menschenverstand gegen die Annahme sträube: daß allem wirklichen Sehen, ein Sehen von Nichts, allem wirklichen Hören ein Hören von Nichts zu Grunde liege, allem Empfinden ein Empfinden von Nichts, daß die Wurzel des Lebens ein bloßer leerer Raum der Empfindung, ein Bewußtsein ohne Bewußtsein, ein reines Vermögen zu leben, von und zu Nichts wäre. Wenn aber schon ein richtiger Instinct den Menschen warnt, dem transcendentalen Idealismus zu trauen, so wird noch die Wissenschaft in viel höherem Grade von den so willkührlich aufgestellten Thesen der Kant'schen Erkenntnißtheorie abrathen. Tiefer eingehend in das Kant'sche System wendet sich Jacobi an die drei Principien, aus welchen Kant sein erkenntnißtheoretisches Gebäude gestalten läßt: den Raum, die Zeit, das ursprünglich reine Bewußtsein. In der Schrift „über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen" wendet sich Jacobi an die Kant'sche Schule mit den Worten: „der Raum sei Eines, die Zeit sei Eines, das Bewußtsein sei Eines, gerade so wie ihr es verlangt. Saget nun an, wie sich euch eines von diesen drei Einen in ihm selbst vermannigfaltigt, das ist, wie ihr zur reinen Einheit und reinen Vielheit, den Bedingungen reiner Synthesis gelangt? Keines von diesen drei Einen ist ja nur in und für sich selbst eine Einheit, sondern dieselbe, so zu sagen, Eins und kein Anderes; reine Ein-Fach-Heit, eine Der-Die-Dasselbig-Keit! ohne Derheit, Dieheit, Dasheit; denn diese schlummern mit dem Der-Die-Das noch im unendlichen-0 des Unbestimmten, wo alles und jedes Bestimmte auch erst hervorgehen soll. Was bringt nun, frage ich euch ernstlich, in jene drei Unendlichkeiten, in die Zwei der Receptivität und die Eine der Spontanität, Endlichkeit; was befruchtet Raum und Zeit a priori mit Zahl und Maaß und verwandelt sie in ein rein Mannigfaltiges; was bringt die reine Spontanität zur Oscillation, das Bewußtseyn a priori zum Bewüßtseyn? Wie kommt sein reiner Vocal zum Mitlauter oder vielmehr, wie setzt sich sein lautloses ununterbrochenes Blasen, sich

selbst unterbrechend, ab, um wenigstens eine Art von Selbstlaut, einen Accent zu gewinnen? Dieses müßet ihr angeben, müßet die Möglichkeit einer reinen Synthesis mit oder ohne eine reine ganz inwendige Discrimination, darthun können oder euer ganzes System hat nicht den Bestand einer Seifenblase.“ — Es hat wirklich diesen nicht und keinen anderen; es ist ganz und gar und durchaus nur über und mit dem zwiefachen in Wechselwirkung gesetzten Betruge von einer Mannigfaltigkeit und einer Einheit erbaut, die da, wo sie jedes für sich und von dem anderen unabhängig als eine Ursprünglichkeit und Erstes — sich befinden sollen, weder so zu finden oder anzutreffen sind, noch auf irgend eine Weise wahrhaft auch nur phantasirt, geschweige denn gedacht werden können. Ihr Dasein ist eine künstliche Vorspiegelung durch ein täuschendes — Schatten in Schatten werfendes Doppelglas. Das vollendete, ausgeführte Spiel mit diesem Schattenwesen stellt in einem neuen Bilde jenen alten Regressus dar — von der Welt auf einem sie tragenden Elephanten und vom Elephanten auf einer ihn tragenden Schildkröte, mit dem Unterschiede nur, daß ihr eine Figur mehr und die Schildkröte zweimal gebraucht. Die Vernunft ruht bei euch auf der Einbildungskraft; die Einbildungskraft auf der Sinnlichkeit, die Sinnlichkeit dann wieder auf der Einbildungskraft als einem Vermögen der Anschauung a priori; diese Einbildungskraft endlich — worauf? Offenbar auf nichts. Sie ist die wahrhafte Schildkröte, der absolute Grund, das Wesende in allen Wesen. Aus sich rein a priori producirt sie sich selbst und als die Möglichkeit selbst von allem Möglichen (das Producirende des Producirens, welches in der Erscheinung als ein Eingreifen, Apprehendiren sich äußert) nicht nur, was möglich ist, sondern was vielleicht — unmöglich ist. Genug vor ihr kann nichts sein und was nach ihr ist, das ist nur durch sie, nur in ihr und von ihr. Diese Einbildungskraft schreitet aber in die Zeit und den Raum und schaffet so die transcendentalen Gestalten — versichert Kant. Auch diesen Ausweg schneidet Jacobi auf die scharfsinnigste Weise ab indem er zeigt, daß die Einbildungskraft nicht in den Raum schreiten könne und in die Zeit ebenso wenig, falls man unter dem Worte Zeit die schon succesive Zeit versteht. Diese entsteht ja erst, wird erst erzeugt durch das Schreiten der Einbildungskraft, welche sie mitbringt aber sie unmöglich schon finden kann. Unter dem Worte Zeit kann man also auf Kant'schem Standpunkte nur eine Zeit vor aller Zeit und möglicher Weise unter einer solchen Zeit noch vor aller Zeit, wieder nichts an-

ders als das noch ununterbrochene, durch das Hineinschreiten der transcendentalen Einbildungskraft allein unterbrechbare reine Bewußtseyn selbst verstehen. Daß jene Zeit, die hier selbst genannt wird, die reine, nicht succesive aller Erfahrung vorhergehende Zeit; jene Zeit, welche die Einheit aller Zeit und ihr Substratum ist; daß diese Zeit, die noch keinen anderen Modum als den Modum der Beharrlichkeit darstellt, daß diese selbst nicht verfließende, sondern innerlich stillestehende Zeit — in der aber Alles verfließt; wenn sie etwas Anderes im Gemüthe als das alles umfassende reine Bewußtseyn sein soll, etwas ebenso unanschaubares als undenkbares sei, das muß Jeder erkennen. Wird aber von den Kantianern nicht zugegeben, daß die beiden Begriffe — reines Bewußtseyn und die reine Zeit, in der kein Wechsel, keine Aenderung ist und in die, für sich allein betrachtet, auch nie ein Wechsel, eine Veränderung kommen kann, gleichwohl, weil sie Mannigfaltiges a priori durchaus sein sollen, mit dem reinen Bewußtseyn durchaus nicht einerlei ist, so kann sie nur ein unendlich stilles Meer einer unbeweglichen Ewigkeit sein, wovon wir ein Bild a priori in uns hätten. Aber auch diese Möglichkeit ist nicht denkbar, weil in diesem unbeweglichen Meere sich die Wellen der Zeit unmöglich erheben und bilden können, weil diese Wellen als etwas der unbeweglichen Natur jenes Meeres Entgegengesetztes nicht als zugleich mit ihr gegeben denkbar sind. Widerspricht es aber dem Wesen dieses unendlich stillen Oceans, jene Wellen selbst und von selbst anzuschlagen; so entsteht die Frage: woher der Wind und woher der Widerstand komme, die beide nothwendig sind, wenn jener Ocean sich kräuseln soll? — Wie die productive Einbildungskraft nicht in die Zeit schreiten und so auch nichts Zeitliches schaffen kann, so ist es ihr auch nicht möglich, in den reinen Raum zu schreiten und etwas Räumliches hervorzubringen.

Unmöglich, sagt Jacobi gegen Kant und seine Schule, könnet ihr den Raum, nachdem ihr ihn auf das sorgfältigste von allem Materiellen gereinigt habt, mit irgend etwas Materiellem wieder verunreinigen wollen, wäre es auch nur mit Dintenstoff zum Punktiren und Linienziehen! Ebenso wenig könnet ihr, nachdem ihr seine immaterielle absolute Gediegenheit als die nothwendige Bedingung seiner Vorstellung als einer Einen und Alleinigen bewiesen habt, hintennach oder daneben ihm wieder nur eine unvollkommene Dichtigkeit beimessen wollen, die dem Eindruck eines Stiftes nachgäbe;

oder in irgend etwas subtileres sich bewegen möchte! — Ihr könnet es unmöglich. Alle dergleichen empirischen Einfälle bleiben von selbst aus und können gar nicht entstehen, wenn man das reine und wahre Bild des Raumes als eines unendlichen und immateriellen Körpers, als eines absolut Gediegenen, alle Endlichkeit, Verschiedenheit und Mehrheit wesentlich ausschließenden, ihnen contradictorisch entgegengesetzten Einen und Alleinen unverrückt vor Augen behält. Der reine Raum ist unendlich, nur ein einziger: woher könnte man in ihm die Endlichkeit der Räume nehmen, durch welche die Bewegung sich bewegt? Schon Zeno bemerkte ganz richtig, durch eine Unendlichkeit könne sich nichts bewegen. So steht die transcendentale Einbildungskraft der reinen Zeit und dem reinen Raume starr gegenüber ohne in denselben Endlichkeit und Mannigfaltigkeit hineinbringen zu können. So wenig aber das rein Mannigfaltige aus den reinen Vermögen des Verstandes und der Anschauung hervorgerechnet werden kann, läßt sich auch die reine Synthesis aus denselben herleiten. Dies begreift sich aus dem Mangel des Mannigfaltigen, denn wo nichts Verschiedenes ist, kann auch nichts verbunden werden. Eine Synthesis der drei Factoren A. B. C., ist nicht möglich, weil dieselben vollkommen unbestimmt und deßhalb gleichartig A = B = C sind. —

Wie Jacobi den Kant'schen Begriff der Außenwelt — des Nicht-Etwas dialectisch auflöste, so hat er andererseits, wie gezeigt wurde, mit größtem Scharfsinne die Unmöglichkeit dargethan, daß aus den Principien: Raum, Zeit und reines Bewußtseyn — Etwas sich gestalten könne, welches auch nur eine Geltung a priori haben könnte. Da aber auf diesen Principien die ganze weitere Construction des erkenntnißtheoretischen Gebäudes beruht, so lag mit der Vernichtung dieser Fundamente das ganze Gebäude in Trümmer. —

Es gebührt dieser Erkenntniß nicht einmal die subjective Nothwendigkeit, welche ihr Kant vindicirte: „denn woher wissen wir, daß die reinen Abstractionen Raum und Zeit in uns erschaffen müssen und woher wissen wir, daß das, was wir Erkenntniß nennen, gerade an zwölf Stammbegriffe und bestimmt an diese und keine andere gebunden sei? Jacobi zeigt somit, daß die Kant'sche Lehre ein System absoluter Subjectivität sei. In seinem Gespräche über Idealismus und Realismus gelten wohl die Worte gegen Kant: „Wer über seinen Vorstellungen und den Vorstellungen von seinen Vorstellungen aufgehört hat, die Dinge selbst wahrzunehmen, der fängt an

zu träumen. Zwar verkennt Jacobi nicht, daß Kant durch die Annahme der Existenz der äußeren Welt sich mit dem Naturglauben zu versöhnen suche. Aber gerade hierin, zeigt Jacobi, bestehe der ungeheure Widerspruch Kants mit sich selbst, daß er einerseits an das Vorhandenseyn einer materiellen Welt glaube und andererseits die absolute Idealität alles Zeitlichen und Räumlichen annehme.

So geschehe es, daß man, ohne vom diesem Naturglauben als einer festen und bleibenden Grundlage ausgehend, nicht in das System hineinkommen, mit ihm aber darin nicht verharren und sich niederlassen kann. Unter diesen Umständen konnte es geschehen, daß von den Einen seiner Zeitgenossen Kant als Idealist, von den Anderen als Realist angesehen wurde. Jacobi hielt ihn für einen entschiedenen Idealisten, weil das Kant'sche System der — jeglichem Idealismus zu Grunde liegende Gedanke beherrsche, daß die Materie unserer Vorstellung nur Empfindung, eine Modifikation unserer selbst sei, da es ja unmöglich sei, daß außer uns, für sich bestehende Gegenstände durch Auge, Ohr und betastende Hand in die Seele wie Geräthe in ein Zimmer einziehen, oder daß ihre Eigenschaften in unser Vorstellungsvermögen hinüberwandern sollen. Wir werden ja nach Kant — angenommen, daß unseren Vorstellungen wirklich Gegenstände außer der Vorstellung correspondiren — von diesen blos afficirt, ohne mit solchen Affectionen und durch sie irgend eine Erkenntniß von dem zu erhalten, was die Gegenstände an sich selbst sein mögen. Der Kant'sche Idealismus nehme zwar den Vorstellungen correspondirende Gegenstände schlechthin an und wolle deßwegen — Nicht-Idealismus sein; weil der Idealismus nach Kant („Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik" S. 62) in der Behauptung bestehe, daß es nichts anders als denkende Wesen gebe und daß die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, nur Vorstellungen in den denkenden Wesen (Einbildungen) seien, denen in der That kein außerhalb diesen (den denkenden Wesen) befindlicher Gegenstand correspondirt. Dergleichen werde von ihm, dem transcendentalen Nicht-Idealisten — keineswegs behauptet, sondern das gerade Entgegengesetzte, nämlich, daß ohne Du das Ich unmöglich sei. Dadurch windet sich aber, wie Jacobi zeigt, die Kant'sche Lehre von Idealismus nicht los, weil jenes „Du" kein bestimmtes, sondern vollkommen unbestimmt erst von dem Ich seine Bestimmtheit, d. h. F o r m und hiemit sein W e s e n erhält. Die Form — das „Umgrenzende" bildet schon bei Aristoteles das Wesen. Wenn diese Form uns nicht objectiv gegeben ist, son-

dern von dem Verstande auf die äußere Welt übergetragen wird, so besitzen wir nur ein subjectives Erkennen. Indem so Jacobi den Beweis liefert, daß die Kant'sche Lehre absoluter Idealismus sei, hat er zugleich gezeigt, daß bei Kant die Objectivität zum unbestimmten X sich gestaltet, welches uns immer fremd bleibt. „Beklagenswerth ist es, ruft Jacobi, daß ein so langes und redliches Forschen des großen Denkers zu einem solchen Resultate geführt, wo die ganze objective Welt als unerkannt und unerkennbar beseitigt — ein otium cum dignitate und eine problematische Wichtigkeit ungestört genießt."

§. 3.

Indem wir die Jacobische Critik der Kant'schen Erkenntnißtheorie in dieser Weise dargestellt, haben wir nach einer Seite in negativer Weise die Erkenntnißtheorie schon gegeben. Bei der Entwickelung der positiven Lehre Jacobis stellt sich uns die Frage über das Verhältniß unserer Vorstellung zu den vorgestellten Objecten in den Vordergrund. Jacobi beantwortet diese Frage: die sinnlichen Gegenstände theilen sich unseren äußeren Sinnen mit, wie sie an sich sind, ebenso theilen sich uns die übersinnlichen Gegenstände in ihrem Ansichsein mit — sie offenbaren sich uns. Um beide Reiche kennen zu lernen, dürfen wir nur unbefangen unsere Sinne öffnen und glauben, daß sie uns nicht trügen werden: „öffnen wir der Natur unser Herz! Warum sollten wir ihre Offenbarungen für Trug, ihre Anweisungen für Fallstricke, ihre hohe Regierung für den Taumel eines Unsinnigen halten?" — Es ist gerade ein Vorzug unserer Natur, daß wir fähig sind, von den Dingen solche Eindrücke, welche uns ihre Mannigfaltigkeit unterscheidend darstellen, anzunehmen und so das innere Wort — den Begriff zu empfangen, dem wir alsdann ein äußeres Wesen durch einen Schall unseres Mundes erschaffen und eine flüchtige Seele einhauchen. Wir fußen auf einem ursprünglichen Instincte, welcher uns gebietet, Wesen und Wahrheit als das Erste, Festeste unmittelbar vorauszusetzen, der uns folglich auch von Wahrheit und Wesen unmittelbar eine Vorstellung geben muß; denn Gott selbst kann das Unmögliche nicht bestimmen und es ist eine platte Unmöglichkeit etwas vorauszusetzen, was auf keine Art und Weise in einer wirklichen Anschauung gegeben ist. (Anklänge an Malebranche.) Wir nehmen aber die äußere Welt nicht bloß als etwas unbestimmtes, sondern als diese oder jene wahr. Das Einzelne erscheint uns als ein Etwas; wir empfinden nicht bloß, sondern wir empfinden

Etwas. Die Verschiedenheit unserer Vorstellungen und Begriffe ruht auf der Verschiedenheit der äußeren Eindrücke. Zum Belege für diese Ansicht führt Jacobi die an Folgen sehr fruchtbare Stelle seines Freundes Hemsterhuis an: „Betrachte ich z. B. eine Kugel, so gibt der äußerliche Gegenstand, nebst allem, was sich zwischen ihm und mir befindet (der gesammte Eindruck und seine Aufnahme in mir) diejenige Vorstellung, die ich eine Kugel nenne. Betrachte ich eine Säule: so gibt der äußerliche Gegenstand nebst allem, was sich zwischen ihm und mir befindet, diejenige Vorstellung, die ich eine Säule nenne: da aber, was sich zwischen mir und der Kugel sich befindet, dasselbige ist, was sich auch zwischen mir und der Säule befindet, so muß ich schließen, daß der Unterschied, welchen ich zwischen der Kugel und der Säule wahrnehme, sich in diesen Gegenständen selbst befinde."

So besteht denn ein wahrhafter Einklang zwischen den äußeren Objecten und unseren Vorstellungen, so daß in den Verhältnissen unserer Vorstellungen die Verhältnisse der Dinge selbst auf das genaueste gegeben sind.

§. 4.

Nachdem wir gezeigt, daß bei Jacobi der Einklang unserer Empfindungen u. s. f. mit den Gegenständen unserer Empfindungen vorhanden sei, so entsteht in der weiteren Entwickelung der Erkenntnißtheorie die Frage: wie gelangen wir zu dieser Erkenntniß? Zur näheren und bestimmteren Darstellung der Art und Weise der unmittelbaren Wahrnehmung wurde Jacobi entschieden durch Cartesius bestimmt. Nach der ausdrücklichen Behauptung des Cartesius sind die Empfindungen und Wahrnehmungen — die äußern und die inneren — nicht unmittelbar, sondern durch lauter Vorstellungen vermittelt. Im Gegensatze zu dieser Ansicht stellt Jacobi die Thesis auf: die Ueberzeugungen von den Gegenständen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt sind unmittelbar. „Wir werden von der äußeren Welt unmittelbar, nicht erst durch Vorstellungen von denselben, welchen Vorstellungen wir den Begriff der Ursache unterschieben, unterrichtet. Ich erfahre, daß ich bin und daß etwas außer mir ist, in demselben untheilbaren Augenblicke und in diesem Augenblicke leidet meine Seele vom Gegenstande nicht mehr als sie von sich selbst leidet. Keine Vorstellung, kein Schluß ermittelt diese zwiefache Offenbarung. Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen außer ihr und des wirk-

lichen in ihr. Zwischen die Ursache A und die Wirkung B ein Mittelding von Seyn und Nichtsein einrücken zu wollen, hieße, den Unsinn zum Vehicel des Verstandes machen. Vorstellungen sind noch nicht, sie erscheinen erst hintennach in der Reflexion als Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren. — „Bei der allerersten und einfachsten Wahrnehmung sind das Ich und das Du, inneres Bewußtseyn und äußerlicher Gegenstand, sogleich in der Seele da; beides in demselben Nu, in demselben untheilbaren Augenblicke, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffes von Ursache und Wirkung zu veranlassen. Daß die Dinge außer uns und von uns unabhängig da sind, ist schlechthin derselbe ungetheilte Act mit dem Innewerden dessen, daß die Dinge wirklich außer uns erscheinen, d. i. mit dem Bewußtseyn äußerer Dinge in uns. Die vollständige sinnliche Empfindung enthält somit als zwei durchgängig sich bedingende Factoren eine actio und eine reactio — ein Leiden und eine Thätigkeit, d. h. unser Bewußtseyn stellt lauter ineinandergreifende Momente des Thuns und des Leidens, der Wirkung und Gegenwirkung dar.“ Die innere Thätigkeit ist mit den äußeren Eindrücken in erster Instanz gleichzeitig und beide bedingen sich. Aber die verschiedenen Thätigkeiten erhalten keine specifisch verschiedene Bedeutung von der That der Empfindung. Die Vorstellungen und noch mehr die Begriffe, Urtheile und Schlüße entstehen erst nach diesem Acte in der Reflexion und als Producte derselben. Diese sind der Materie nach erzeugt durch das Einlaufen oder Versenken des Geistes in das, was bei dem wirklichen Acte der Empfindung den Inhalt unseres Bewußtseyns ausmacht. Die Vorstellungen sind somit der Zeit nach hinter den Empfindungen, dem Wesen nach aber vertreten sie ganz die Stelle der letzteren. Wenn bei Kant der Verstand schon Kategorien fertig hat vor aller Erfahrung und sie auf die Erfahrung überträgt, so ist ihm keine Brücke zwischen der Empfindung und der Thätigkeit des Verstandes gegeben. Bei Jacobi aber sind die Resultate des Verstandes — die Begriffe, Urtheile und Schlüße auf die Empfindung und ihren Fortgang zurückgeführt. Eine reale Erkenntniß verschaffen wir uns schlechterdings nicht durch den Verstand oder durch die Vernunft, sondern nur mit ihnen, weil sie durchaus nichts zu offenbaren im Stande sind; denn abgesehen von dem Sinne und dem Wahrnehmungsvermögen ist der Verstand nicht blos durchaus inhaltsleer, sondern auch geschäftslos. So hängen die Resultate des

Verstandes geradezu ab von der Quantität oder Qualität der Empfindung: „die Vollkommenheit der Empfindung bestimmt die Vollkommenheit des Bewußtseyns mit allen seinen Modifikationen. Wie die Receptivität, so die Spontanität, wie der Sinn, so der Verstand.“ Es kann deßhalb dem scharfen und tiefen Beobachter unmöglich entgehen, daß alle unsere Erkenntniß auf dem Positiven beruht und daß wir in dem Augenblick, da wir es verlassen, in Träume und die leersten Einbildungen gerathen. Positiv und unmittelbar genommen von dem Wirklichen, das sich uns darstellt, sind selbst diejenigen Begriffe und Sätze, die wir a priori nennen. Positiv und unmittelbar genommen von dem Wirklichen, das sich uns darstellt, sind auffallender noch unsere comparativ allgemeinen Begriffe und Sätze. Jene beruhen auf einer verworrenen Vorstellung von Allem und ihr Gegenstand ist uns immer und in jedem auch dem kleinsten Theile der Schöpfung gegenwärtig; diese, auf einer verworrenen Vorstellung nur von Einigem und ihre Gegenstände sind uns nicht immer und auch nur in diesem und jenem Besonderen gegenwärtig. Also können sowenig die absolut allgemeinen Begriffe als die nur comparativ allgemeinen uns über das, was wir in uns und außer uns wirklich empfinden oder empfunden haben, hinausführen. Die vollkommenere Wahrnehmung und der höhere Grad des Bewußtseyns, der damit verknüpft ist, darin besteht das Wesentliche desjenigen Vorzuges unserer Natur, den wir Vernunft heißen.

Anmerkung. Später, wie wir gleich zeigen werden, erhält das Wort „Vernunft“ bei Jacobi eine specifisch andere Bedeutung

§. 5.

Die ganze Außenwelt, was sowohl ihre Existenz an sich als die Qualität ihrer Existenz betrifft, drängt sich in solcher Weise dem sinnlichen Gefühle auf, daß der Mensch keine weitere Bürgschaft zu verlangen hat. Dieses Streben wäre auch in der That ein vergebliches, weil die Existenz der Objecte der äußeren — sinnlichen Welt so wenig bewiesen werden kann als die Existenz der Gegenstände der übersinnlichen Welt. Es gibt keine Gewißheit über die Gewißheit im Glauben. Alle Wirklichkeit sowohl die körperliche, welche sich den Sinnen als die geistige, welche sich der Vernunft offenbaret, wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt, es gibt keine Bewährung außer und über dieser.

Da man die Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen von einer

jenseits dieser Vorstellung und von ihr unabhängig vorhandenen materiellen Welt wissenschaftlich darzuthun versuchte, verschwand den Demonstratoren der Gegenstand, den sie ergründen wollten — es blieb ihnen bloß Subjectivität — Empfindung übrig: sie fanden den Idealismus. Der sinnlichen Anschauung gegenüber gilt keine Demonstration, indem alles Demonstriren nur ein Zurückführen des Begriffes auf die ihn bewährende sinnliche Anschauung ist: — diese ist in Beziehung auf Naturerkenntniß das Erste und Letzte, das unbedingt Geltende — das Absolute. Wenn aber die Existenz und Qualität der sinnlichen Welt nicht bewiesen werden kann, so ist es klar, daß gegen die diesfallsige Scepsis keine positiven Gründe angeführt werden können. Der Idealist, der untere und halbe nach Berkley's Weise, welcher dem Naturgefühle zum Trotze behauptet, er nehme eine wirkliche, außer ihm vorhandene materielle Welt nicht wahr, sondern er habe nur Empfindungen, ist ebenso wenig zu besiegen, als der ganze Idealist, welcher das Fürsichsein der äußeren Welt überhaupt läugnet. Der Grad der Gewißheit, welchen wir von der Existenz und Qualität der sinnlichen Welt haben, ist daher nur — der Glaube. „Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben und daß außer uns Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind." — Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper so oder anders beschaffen, und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes inne, das weder blos Empfindung noch Gedanke ist, andere willkührliche Dinge und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden: denn ohne Du ist das Ich unmöglich. Wir erhalten also, blos durch Beschaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es gibt keinen andern Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespenster. Hieraus resultirt für Jacobi: wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes voraus, wovon das Principium — Offenbarung ist. — Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist Glaube.

§. 6.

Das Organ, durch welches wir die materielle Welt wahrnehmen, kann allgemein bezeichnet werden mit dem Worte: „Sinn."

„Scharf und vielumfassender, anhaltend strebender Sinn — das Wort im ganzen Umfang seiner Bedeutung (als Wahrnehmungsvermögen überhaupt genommen) das ist die edle Gabe, welche zu vernünftigen Geschöpfen uns macht und dessen Maaß den Vorzug eines Geistes vor dem Andern bestimmt." Jeden sich selbst beobachtenden Forscher muß die eigene Erfahrung gelehrt haben, daß er bei seinem Forschen keine Kraft des Unterscheidens und Schließens, sondern einzig und allein die Kraft seines Sinnes angestrengt, um seine Vorstellungen so deutlich zu machen, als sie es werden können. Mit aller Gewalt hält er die Anschauung fest — sinnt und sinnet und ziehet sie sinnend immer dichter und dichter an das Auge seines Geistes. Und wenn ein lichter Punkt hervorspringt, ruht seine Seele einen Augenblick, um ihn leidend aufzunehmen. Leidend empfängt sie das Urtheil, das in ihr entsteht. In willkührlicher Anschauung allein ist sie thätig. Wie wir durch den äußeren Sinn die sinnlichen Gegenstände wahrnehmen, so nehmen wir durch den inneren Sinn die übersinnlichen Gegenstände wahr. Die Errungenschaften der sinnlichen Wahrnehmung werden zu Vorstellungen erhoben und zuletzt zur klaren und vollständig geordneten Verstandeserkenntniß verklärt. Wenn aber auch die sinnliche Welt in der vollendetsten Form in den Besitz des Menschen gelangt, so unterscheidet er sich doch dadurch noch nicht wesentlich vom Thiere. Allein es öffnet sich dem Menschen noch eine höhere Welt. Der Sinn, mit welchem wir die Kunde aus dieser Welt vernehmen — heißt „Vernunft." Wer dem Menschen blos Verstand zuschreibt — würde ihm keinen andern Vorzug vor dem Thiere geben als denjenigen, welchen ein mit einem Mikroscop oder Telescop bewaffnetes Auge vor einem damit unbewaffneten besitzt. Jede Philosophie, welche dem Menschen ein der sinnlichen Anschauung nicht bedürftiges höheres Wahrnehmungsvermögen abspricht und allein durch fortgesetztes Reflectiren über das sinnlich Anschaubare und die Gesetze der Einbildung desselben in den Verstand, sich vom Sinnlichen dem Uebersinnlichen, von dem Endlichen zu dem Unendlichen zu erheben unternimmt, eine jede solche Philosophie — also auch namentlich die Philosophie des unsterblichen Leibniz muß sich nach Oben wie nach Unten zuletzt in ein klares und baares Nichts der Erkenntniß verlieren. Wenn Leibniz zu dem bekannten Aristotelischen Spruche: **Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu** die Einschränkung hinzufügt: **nisi ipse intellectus**, so hilft ihm dieses zwar über den

gröberen Materialismus und bloßen Sensualismus hinweg; mit Nichten aber wirklich hinauf über die von ihm selbst aufgelöste, dem Nichts gleichgemachte Sinnenwelt zu dem Uebersinnlichen, wahrhaft Realen. —

Die Vernunft ist somit das Organ zur Wahrnehmung einer höheren Welt und im ausschließlichen Besitze des Menschen. — „Der Mensch, unstreitig dem Natur- und Thierreich angehörig, gehöret ebenso unstreitig auch dem Geisterreiche an und ist nach einem allgemein bekannten, treffenden Ausdrucke der Bürger zweier Welten: einer sichtbaren und sinnlichen und einer unsichtbaren und übersinnlichen Welt. Von dieser Angehörigkeit hat er das innigste Bewußtsein. Wissentlich schwebt er in der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Natürlichen; fühlet und weiß sich der Natur zugleich unterworfen und über sie erhaben und nennet das, was sich in ihm über die Natur erhebt, seinen edleren und besseren Theil, seine Vernunft, seine Freiheit." Durch die Gabe der Vernunft erhebt sich aber der Mensch specifisch über das Thier. „Gott schuf den Menschen und gab ihm unmittelbar aus seinem Geiste den Geist. Das ist der Mensch, daß in ihm ist der Odem Gottes des Allmächtigen, des Urhebers der Natur, des Beginnenden, des absolut Unabhängigen und Freien. Geistesbewußtsein heißt Vernunft. Der Geist aber kann nur sein unmittelbar aus Gott. Darum ist Vernunft haben und von Gott wissen Eines; sowie es Eines ist, von Gott nicht wissen und Thier sein." — Was den Menschen zum Ebenbilde Gottes macht, heißt Vernunft. Wer die Vernunft läugnet als das Vermögen des Menschen, die übersinnliche Welt wahrzunehmen — dem bleibt nur die natürliche Welt als Feld der Erkenntniß und ist somit Materialist im weiteren Sinne des Wortes. So erscheint auch der Spinozismus als Materialismus, so scharf auch Spinoza die essentia objectiva von seiner essentia formali, das geistige von dem körperlichen Wesen scheidet; denn es hat das denkende Wesen ungeachtet seiner Unabhängigkeit von dem ausgedehnten Wesen, keinen anderen Gegenstand des Vorstellens und des Denkens, als eben dieses ausgedehnte Wesen. —

Jacobi nennt mit Platon diejenigen Philosophen die Einäugigen, welche diesen Sinn nicht besitzen: „Sokrates und nach ihm sein Schüler Platon widerstanden der einäugigen Weisheit; darthuend auf die mannigfaltigste Weise, daß die menschliche Seele um zur Erkenntniß der Einen Wahrheit zu gelangen, beider ihr verliehenen

Augen bedürfe, darum sorgfältig sie bewahre und immer geöffnet haben müsse. Verschlöße sie oder vertilgte sie gar das nach dem Uebersinnlichen gerichtete, so gewänne sie nur allerlei grundlose Wissenschaft ohne Einsicht und letzten Zweck."

Wie aber die verschiedene Schärfe des äußeren Sinnes den Grad der Vollkommenheit und Vollständigkeit der Sinneswahrnehmung bestimmt, so bestimmt auch die verschiedene Qualität des Gefühles und der Vernunft — des inneren Sinnes — die Verschiedenheit der inneren Wahrnehmung der übersinnlichen Wahrheiten. Der Sinn zur Wahrnehmung des Göttlichen und Heiligen wird aber nur geschärft durch die Läuterung der Triebe. „Das Daseyn des Menschen, das höhere, nicht auf die Bedürfnisse des gemeinen Lebens gehende und seinen Zwecken huldigende Denken hängt vielmehr von seinem Handeln ab, als dieses von jenem. Auch hat dieses Denken, seine Klarheit und Ueberzeugungsfülle nicht in sich selbst und der Wille entwickelt sich nicht aus ihm."

Im Gegentheil entwickelt sich dieses Denken des Menschen durch seinen Willen, welcher ein Funke ist von dem ewigen Lichte. Dieser Funke, dieses Licht, diese Kraft halten wir als das innerste Leben unseres Daseyns, wir ahnen durch sie unsere Bestimmung. „Wie die Triebe, so der Sinn." Nicht weise, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln — er muß hinauf bewogen werden und sich bewegen durch ein gottähnliches Leben. Aus dem Genusse der Tugend entspringt die Idee eines Tugendhaften, aus dem Genusse der Freiheit die Idee eines Freien, aus dem Genusse des Göttlichen, die Idee eines Gott Aehnlichen und Gottes. —

„Die Handlungen der Menschen müssen nicht sowohl aus ihrer Philosophie als ihre Philosophie aus ihren Handlungen hergeleitet werden; ihre Geschichte entspringt nicht aus ihrer Denkungsart, sondern ihre Denkungsart aus ihrer Geschichte. Irrig würde man z. B. die verdorbenen Sitten der Römer zur Zeit des Verfalles ihrer Republik aus der damals einreißenden Irreligiosität erklären, da im Gegentheil die Quelle der eingerißenen Irreligiosität in dem Verderbniß der Sitten gesucht werden muß."

Wenn aber die Sittlichkeit die Schärfe des inneren Sinnes bedingt, so ist nicht bloß die Verschiedenheit der aus der Wahrnehmung dieses Sinnes hervorgehenden Resultate, sondern selbst die Thatsache erklärbar, daß bei manchen Individuen diese Erkenntniß der übersinn-

lichen Wahrheiten bis auf Null herabsinkt. Während die Uebung der äußeren Sinne durch die Nothwendigkeit des Lebens bedingt ist, so liegt für die Schärfung des inneren Sinnes nicht die gleiche Nothwendigkeit vor. Die übersinnliche Evidenz ruht aber auf der Freiheit als einem erworbenen Gute, auf der Ausbildung der Vernunft, zu der die Nothwendigkeit des Lebens so wenig erforderlich ist, daß sie das vornehmste Hemmungsmittel des Vernunftlebens ist. Lägen also in den Verhältnissen des menschlichen Geistes gleich zwingende Gründe zur Veredlung seines besten Theiles wie zur Vervollkommnung seiner Sinnlichkeit vor, so würde beide Evidenz gleich stark sein. Aber wir brauchen die moralische Kraft, die Freiheit, Tugend und Frömmigkeit nicht, um uns zu ernähren, zu kleiden und die Bequemlichkeiten des Lebens herbeizuschaffen, noch brauchen wir sie erfahrungsgemäß — um auf der Leiter der bürgerlichen Ehren zu einem hohen Ziele zu gelangen. So viele Gründe vorhanden sind, die Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes auszubilden, so wenige sind ihrer, welche uns mit gleich zwingender Kraft zur Vernunftcultur treiben. Und daraus muß es ohne Zweifel erklärt werden, warum in einzelnen Individuen das Gottesbewußtsein, die Ahnung der Freiheit und Unsterblichkeit, die Gefühle der Pflicht und Tugend ganz fehlen oder doch sehr schwach sich darstellen. Aus Mangel einer ausgebildeten Denkkraft aber kann das Factum nicht abgeleitet werden, weil sie auf ihrem Culminationspunkte über Gott und die göttlichen Dinge nichts ausgesonnen hat und auszusinnen vermag, es sei denn, daß ihr ein höherer Grad moralischer Virtuosität zu Grunde liege.

§. 7.

Wenn es nun über allen Zweifel gewiß ist, daß der Mensch einen inneren Sinn besitze, welcher ihm eine neue und höhere Welt erschließt, so entsteht in der weiteren Entwickelung des erkenntnißtheoretischen Problemes die Frage: welches sind die Gegenstände, welche uns dieser innere Sinn eröffnet? Jacobi antwortet: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. „Es ist das Kleinod unseres Geschlechtes, es ist das unterscheidende Merkmal der Menschen, daß ihrer vernünftigen Seele diese Gegenstände sich erschließen. Dadurch hängt der Mensch mit einer höheren Welt zusammen, aus der hinieden schon dasjenige, welches diese irdische Welt verklärt, kommt. Mit heiligem Schauer wendet er seinen Blick in jene Sphären, aus welchen allein Erhebung uns zu Theil wird, aus welcher allein Licht hereinfällt ins irdische

Dunkel.“ Der Gott, welcher in fernen Höhen thront ist uns unmittelbar nahe in unserem eigenen Geiste. „Es lebt in dem Menschen ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen eigentlichstes Wesen ausmacht und durch den allein auch sein Verstand erst vollständig, d. h. zu einem menschlichen Verstande wird. Wie dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist in seinem höchsten, tiefsten und innigsten Bewußtseyn, so ist der Geber dieses Geistes — Gott selbst gegenwärtig durch das Herz, wie ihm die Natur gegenwärtig ist durch den äußeren Sinn. Kein sinnlicher Gegenstand kann so ergreifen und als wahrer Gegenstand unüberwindlicher dem Gemüthe sich darthun als jene übersinnlichen Gegenstände — das Wahre, das Gute, das Schöne und Erhabene — die mit den Augen des Geistes nur gesehen werden können. Wir dürfen darum wohl die kühne Rede wagen, daß wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obgleich er nicht gesehen werden kann mit den Augen des Leibes: wird er doch in jedem Menschen zur Erscheinung: die Erscheinung aber ist nicht der Gott; jene kann uns sogar öfters betrügen. Das Gefühl aber, das mit der Erscheinung in uns erweckt wurde, betrog uns nicht und das innere Gesicht, das wir hatten, war das Gefühl des Wahren.‘ Wie die äußeren Gegenstände sich uns aufdrängen, so drängen sich die inneren Gegenstände auf; Vernunft haben und von Gott wissen — ist einerlei; so wie es Einerlei ist, von Gott nicht wissen und Thier sein. Der Mensch muß Gott denken, er kann ihn nur läugnen, wie er auch seine Freiheit, den Geist in ihm selbst läugnen, aber das Wissen von ihm nie ganz vertilgen kann im innersten Gewissen.“ Mit derselben Gewalt, mit welcher uns Gott sich im Innern kund gibt, mit derselben Gewalt nöthigen sich uns alle übrigen übersinnlichen Gegenstände auf. Die innere Stimme ruft dem Menschen seine Freiheit zu und er ringt sich los vom Naturzusammenhange und der Macht der inneren Triebe und beurkundet seine angeborene Freiheit in den Thaten der Freiheit. Der innere Sinn öffnet ihm auch ein jenseitiges Land voll wundervoller Herrlichkeit und der Mensch begrüßt freudig seine Unsterblichkeit.

Anmerkung. Die nähere Darstellung dieser Gegenstände folgt in dem zweiten Theile: „Metaphysik.“

§. 8.

Die Besitzergreifung dieser übersinnlichen Gegenstände geschieht auf dieselbe Weise wie die Besitzergreifung der sinnlichen Gegenstände.

Der innere Sinn ist bei der Aufnahme der übersinnlichen Gegenstände activ und passiv wie der äußere Sinn bei der Anfnahme der Sinnenwelt: „Aecht platonisch schreibe ich der Vernunft aller erschaffenen Wesen Receptivität und Spontanität zu als Vermögen des Wahrnehmens und Ergreifens, des Findens und Festhaltens, welche vereint miteinander ursprüngliche Quelle der Vernunft sind. Mit einem Schlage erscheinen die ursprünglich angebornen Ideen und liegen im Momente des Schauens schon im Besitze der Seele." Wie aber die sinnliche Wahrnehmung nach dem Acte der Wahrnehmung zu Vorstellungen erhoben und diese zu Verstandeserkenntnissen weiter emporgeläutert werden können, so kann die Reflexion sich auch der übersinnlichen Wahrheiten bemächtigen. In diesem — aber auch nur in diesem Sinne kann bei Jacobi die Rede von einer mittelbaren Gottes-Erkenntniß sein.

Wir haben früher gezeigt, daß Jacobi in Betreff der Erkenntnisse der sinnlichen Gegenstände im vollendetsten Widerspruch zu Kant getreten durch die Annahme einer Wahrnehmung im buchstäblichen Sinne. Um so mehr muß es befremden, wenn Kant in der Erkenntniß der übernatürlichen Gegenstände sowohl in Beziehung auf die Resultate als die Art und Weise der Erkenntniß unserem Jacobi sehr nahe kömmt. Diese Eescheinung läßt sich nur dadurch begreifen, daß Kant einen anderen Weg zu den letzteren Wahrheiten nahm, als zu den Gegenständen der äußeren Natur. Hätte er denselben Weg nach „Unten" wie nach „Oben" ergriffen, so hätte er nicht zu so positiven Resultaten gelangen können. Die Hauptgegenstände der übersinnlichen Welt erhält Kant ganz auf einem der Jacobi'schen Lehre analogen Wege; Gott, Freiheit u. s. f. sind ihm die Resultate der Aussprüche der „praktischen Vernunft", welche die Annahme dieser übersinnlichen Gegenstände postulirt. Diese Gegenstände selbst werden dem Bewußtseyn sich darstellen ganz wie die „Machtsprüche" der Jacobischen Philosophie. Damit ist auch bei Kant das unmittelbare Gefühl des Wahren und Guten, die positiven Offenbarungen der Vernunft über alle wissenschaftlichen Beweise für und wider, über alles Zu- und Einreden des vernünftelnden Verstandes schlechthin, sowie es sich gebührt, erhoben werden. Nachdem also Kant im theoretischen Theile seiner Philosophie die Vernunft dem Verstande unterworfen, sie zu einer bloßen Magd derselben, ja in Wahrheit als Erkenntnißvermögen zu weniger als nichts gemacht hatte, indem er ihr bloß die Gabe gelassen, über die verständige Sinneserfahrung

hinaus trüglich zu dichten; so erhob er sie in dem practischen Theile wieder eben so über den Verstand, welcher gar nicht mehr einzureden haben sollte, wo jene autonomisch durch ein sic volo, sic jubeo, sic est — entschieden hatte: „darin besteht Kants Widerspruch mit sich selbst und die Verschiedenheit des Geistes seiner Lehre von ihrem Buchstaben, daß er als Mensch den unmittelbaren positiven Offenbarungen der Vernunft, ihren Grundwahrheiten unbedingtes Vertrauen schenkte und auch dieses Vertrauen nie — wenigstens im Ganzen verloren; als Lehrer der Philosophie aber dieses rein offenbar selbständige Wissen aus Beweisen, das unmittelbar Erkannte in ein mittelbar Erkanntes zu verwandeln, für nothwendig erachtete. Er wollte die Vernunft mit dem Verstande unterbauen und dann den Verstand wieder überbauen mit der Vernunft. So kam der Primat oder das höchste Ansehen der Vernunft, von der als dem Einen und allgemeinen Grund und Quell aller Principien ausgegangen werden mußte, erst hintennach zum Vorschein und wurde geltend nur unter der Bedingung nach einem mit dem Verstande darüber getroffenen Vergleiche. Ein solcher kam nicht auf gegenseitigem Vorbehalt, sondern auf gegenseitigem Verzichtleisten zu Stand. Schlechthin verneinen von der einen und schlechthin verneinen auf der anderen Seite. So war überall kein Rath, die praktische Vernunft konnte dann, was die theoretische für die Wissenschaft und Erkenntniß zerstört hatte, nicht auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Erkenntniß wieder aufrichten. Die Lehre von Gott, Unsterblichkeit u. s. f. mußte gerade aufgegeben werden und es blieb nur Naturlehre und Naturphilosophie." Wollte nun Kant die übersinnlichen Wahrheiten nicht aufgeben, so mußte er bei dieser Sachlage die obige Wendung eintreten lassen und mit Jacobi die **unmittelbare** Wahrnehmung der übersinnlichen Gegenstände festhalten.

So endete nach „Oben" die Kant'sche Philosophie wie die Lehre Jacobis in dem Glauben, gleichviel ob der Glaube schlechthin Glaube oder Vernunftglaube genannt werde. Das Unterscheidende zwischen der Lehre Beider beruht in **dieser** Beziehung darin, daß Kant nur durch eine willkührliche Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu den übersinnlichen Wahrheiten gelangt, während Jacobi für seinen Weg nach „Oben" den Weg zur äußeren Objectivität als eine schöne Analogie für sich hat. —

§. 9.

Wenn die Mittel nicht angegeben werden können, welche die Existenz der übersinnlichen Gegenstände be-

gründen i. e. bedingen, so können auch diese Gegenstände wahrhaft nie bewiesen werden.

So führte unseren Weisen die Annahme der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung der übersinnlichen Gegenstände zur Thesis: die Beweisbarkeit der übersinnlichen Gegenstände ist unmöglich. „Wie der sinnlichen Anschauung gegenüber keine Demonstration gilt, ebenso widet die rationale oder Vernunftanschauung, die uns der Natur jenseitige Gegenstände zu erkennen gibt, d. h. ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß macht. Wenn Jemand spricht, er wisse, so fragen wir mit Recht, woher er wisse. Unvermeidlich muß er am Ende sich berufen entweder auf Sinnes-Empfindung oder auf Geistes-Gefühl. Von dem, was wir wissen aus Geistes-Gefühl, sagen wir, daß wir es glauben." — Jacobi verweist hier auf Kant, welcher sagt: „Wir begreifen einen Gegenstand nur in soweit wir ihn im Verstande zu erschaffen vermögen. Nun vermögen wir es auf keine Weise, so wenig in Gedanken als wirklich außer uns die Substanzen hervorzubringen, sondern wir vermögen nur: außer uns, Bewegung und Zusammenhang von Bewegung dadurch nur Gestalten in uns — nur Begriffe hervorzubringen. Woraus denn folgt, daß es nur zwei Wissenschaften im eigentlichen und strengen Verstande: Mathematik und allgemeine Logik geben kann. Wir begreifen z. B. einen Zirkel, wenn wir uns den Mechanismus seiner Entstehung oder seine Physik deutlich vorzustellen wissen; die syllogistischen Formeln, wenn wir die Gesetze, welchen der menschliche Verstand im Urtheilen und Schließen, unterworfen ist — seine Physik, seinen Mechanismus wirklich erkannt haben; oder den Satz des zureichenden Grundes, wenn uns das Werden, die Construction eines Begriffes überhaupt, seine Physik, sein Mechanismus einleuchtet. Alle andere Wissenschaft kann nur in dem Maße wissenschaftliche Eigenschaften erwerben als sich ihre Gegenstände durch eine Art von Transsubstantiation in mathemathische und logische Wesen verwandeln lassen. Offenbar läßt sich eine solche Verwandlung mit den eigentlichen Gegenständen der Methaphysik — Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht vollbringen. Diese drei Ideen liegen ganz außerhalb dem Kreise jener zwei Wissenschaften und können aus ihren Mitteln schlechterdings nicht realisirt werden; d. h. es läßt sich, daß jenen drei Ideen Wirklichkeit entspreche, aus den Principien der Mathematik und allgemeinen Logik ebenso wenig erörtern, als diese Wirklichkeit unmittelbar vor Augen stellen, mit den Sinnen äußerlich erfahren. Die Wissenschaft bleibt also in Absicht

auf diese Ideen vollkommen neutral und hat sich zu bescheiden, daß sie ebenso wenig sich anmaßen kann, ihre Realität zu schaffen als sie beweisen zu wollen. Jacobi bemerkt hierüber, daß sich Kant mit Grund es zum größten Verdienst anrechnen könne, die Vernunft scheinbar beschränkt zu haben, weil er durch Aufhebung des Wissens im Felde des Uebersinnlichen, einem, dem Dogmatismus der Metaphysik unantastbaren Glauben Platz gemacht habe. Lange vor Kant, zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts schrieb Joh. Baptist Vico zu Neapel: „Geometrica ideo demonstramus, quia facimus; Physica, si demonstrare possemus, faceremus; hinc impiae curiositatis notandi, qui Deum a priori probare student. Methaphysici veri claritas eadem ac lucis, quam non nisi per opaca cognoscimus; nam non lucem, sed lucidas res videmus.

Physica sunt opaca, nempe formata et finita, in quibus metaphysici veri lumen videmus. Noch älter als diese Worte des Vico sind jene des tiefsinnigen Pascal: Ce qui passe la Géométrie nous surpasse.

Trotz dieser früheren Anklänge gebührt aber doch Kant das Verdienst, durch die Bündigkeit der Darstellung diesen wichtigen Gegenstand zuerst zur allgemeinen Anerkennung gebracht zu haben. Selbst die Priorität der Erfindung kann ihm vielleicht nicht streitig gemacht werden. Jacobi äußert sich hierüber folgendermaßen: „Daß solche Einsichten früher schon hie und da zerstreut vorhanden waren, benimmt dem großen Urheber der Kritik der reinen Vernunft so wenig etwas von seinem Verdienst, als des Copernicus Verdienst dadurch geschmälert wird, daß vor ihm die alte italienische Schule schon den Umlauf der Erde, mithin auch der übrigen Planeten um die Sonne gelehrt hatte, und selbst vor Philolaus bereits eine sogenannte „Aegyptische Weltordnung" bekannt war. Und es sagt in der That diese Vergleichung noch zu wenig; denn wahrscheinlich hatte Kant die oben angeführte Stelle des Vico nie gelesen; von Copernicus hingegen wissen wir, daß er durch die Nachrichten von den Behauptungen der Pythagoräer beim Plutarch, besonders aber durch die Kunde von der ägyptischen Weltordnung, die er aus Martianus Capella schöpfte, zuerst erleuchtet wurde."

§. 10.

Wenn die Gegenstände der übersinnlichen Welt außerhalb und jenseits des Gebietes liegen, auf welchem ein Wissen möglich ist, so

kann es keinen anderen Grad der Gewißheit von dem qualitativen Dasein jener Welt geben als den Glauben. Jacobi schließt sich an Hugo von St. Victor an, welcher sagt, daß die menschliche Vernunft an Gott nur glauben könne, welches Glauben zwischen Meinen und Wissen in der Mitte liege; denn Gott, sagt er, kann seinem Wesen nach gar nicht gedacht werden, auch nicht einmal analogisch, da Gott über alles, was wir kennen, über Geist und Körper erhaben ist und der Mensch nur das Relative denken kann. Der Glaube ist daher der einzige Ueberzeugungsgrund für das Sein Gottes, weil es nicht so wie die Außendinge und die Seele selbst wahrgenommen werden kann. —

Gegen diese Anschauung wurde vielfach erwidert, daß dadurch bei der Besitznahme sowohl der sinnlichen als der übersinnlichen Wahrheiten, der Phantasie ein zu großer Spielraum gegeben sei. Auf die scharfsinnigste Weise weiß aber Jacobi das Gebiet des Glaubens von dem Gebiete der Phantasie abzugrenzen; „Worin besteht der Unterschied zwischen einem solchen einbilden und glauben? Er liegt nicht bloß in einer besonderen Vorstellung, die mit der Vorstellung dessen, was sich uns als wirklich und wahr aufdringt, verknüpft war, der anerkannten Erdichtung aber mangelte. Denn da die Seele über alle ihre Vorstellungen Gewalt hat, so könnte sie willkührlich diese besondere Vorstellung mit irgend einer Erdichtung verknüpfen und folglich glauben, was ihr beliebte; welches der täglichen Erfahrung widerspreche. In unserer Einbildung können wir den Kopf eines Menschen mit dem Leibe eines Pferdes vereinigen, aber es ist nicht in unserer Macht zu glauben, daß ein solches Thier je da gewesen sei. Also folgt, daß der Unterschied zwischen Erdichtungen und dem, was wir glauben, in einer gewißen Empfindung oder einem gewißen Gefühle liegt, welches mit diesem verknüpft, mit jenem aber nicht verknüpft ist, einem Gefühle, das nicht von unserem Willen abhängt und nicht nach Wohlgefallen kann hervorgerufen werden. Die Natur muß es anregen, gleich allen anderen Gefühlen und es muß aus dem besonderen Zustande entspringen, in welchen die Seele bei irgend einem besonderen Anlaße gesetzt wird. Wenn dieser oder jener Gegenstand sich den Sinnen oder dem Gedächtniß darstellt, so wird durch die Macht der Gewohnheit, die Einbildungskraft unmittelbar auf die Vorstellung geleitet, welche gewöhnlich mit diesem Gegenstande verknüpft ist und diese Vorstellung ist begleitet von einem Gefühle, wel-

ches sie von den leeren Träumereien der Phantasie unterscheidet. Hierin besteht die Natur des Glaubens.

Die Grenze, wo das Einfache und Unerklärbare sich darbietet ist keine willkührliche, sondern objectiv vorhandene und kann von uns gefunden werden. Das Einfache und Ursprüngliche drängt sich mit solcher Stärke auf, daß wir uns der Annahme desselben unmöglich erwehren können: dieses nun aufzufinden und sich bewußt zu werden — ist der Zweck der Philosophie, das Dasein zu enthüllen und zu offenbaren ist das größte Verdienst des Forschers. — Zur gründlichen Entwickelung und vollständigen Darstellung dieser Materie gab unserem Jacobi Mendelssohn Veranlassung, welcher die Behauptung aufstellte, daß er in Absicht auf die ewigen, übersinnlichen Wahrheiten keine andere Ueberzeugung kenne, als die Ueberzeugung durch Vernunftgründe. Diese Behauptung steht der Jacobi'schen Thesis gegenüber mit der Miene, ihr den Rang streitig zu machen oder vielmehr sie zu verdrängen. Noch nie war die Frage über Glauben und Wissen so tief gefaßt und die Untersuchung von beiden Seiten noch nie so richtig vorbereitet, um sie bis auf die ersten Principien verfolgen und auseinandersetzen zu können. Die äußere Veranlassung zu diesem Streite war folgende: Bei der Spinozistischen Philosophie gewann Jacobi die Ueberzeugung, daß jede Demonstration zum Atheismus führe. Aber so wenig sein Herz einen Gott und eine Vorsehung entbehren konnte, so blieb ihm doch die Demonstration um ihrer Evidenz willen zu lieb, als daß er sie hätte sogleich aufgeben wollen. Er traute seinem eigenen Urtheile nicht und wollte es der schärfsten Probe unterwerfen. Leßing war der Mann, den er zu dieser Prüfung sich ausersehen hatte, in ihm wollte er die Geister mehrerer Weisen heraufbeschwören. Allein Leßing war selbst Spinozist. Jacobi und Leßing waren darin einig, daß die Lehre Spinoza's die einzig bündige Philosophie aber auch der pure Atheismus sei. Leßing traute seinen speculativen Gründen vollkommen. Jacobi hiegegen schloß aus der metaphysischen Demonstration unmittelbar gegen dieselbe, indem er die Demonstration der allgemeinen, vom Menschen unzertrennlichen Vorstellung unterwirft. Auch der größte Kopf, sagt er, wenn er Alles schlechterdings aus Begriffen a priori allein herleiten und sonst nichts gelten lassen wolle, müße auf ungereimte Dinge kommen. — Durch Entwickelung das Unendliche aus dem Endlichen, den Uebergang von jenem zu diesem, durch irgend eine Formel herauszubringen, sei vollends unmöglich. Also, wenn man etwas sagen wolle, müße man

aus Offenbarung reden. — Leßing starb und Mendelssohn schickte sich an, sein Biograph zu werden. Die Nachricht hievon veranlaßte Jacobi, ihm durch eine dritte Person wissen zu lassen, Leßing sei Spinozist gewesen. Darüber entstand ein Briefwechsel zwischen Jacobi und Mendelssohn, in welchem jener seine Unterredung mit Lessing erzählt, die Lehre des Spinoza neu und scharfsinnig darstellt und überall auf die Grenze menschlicher Erkenntniß oder auf den Glauben hinwies. Aus Unbekanntschaft mit dem Geiste Jacobi's hält Mendelssohn seinen Glauben für den theologischen und orthodoxen, und läßt ihn dieses in einem Tone gewahr werden, der eines Mendelssohn eben nicht ganz würdig ist. Jacobi greift dieses auf und beweist ihm auf eine Art, welche ebensoviel Ernst als lachenden Muth verräth, daß vom Glauben die Philosophie nicht nur ausgehe, sondern auch im Glauben ihren Schlußpunkt finde. Mit so viel äußerlicher Schonung Jacobi gegen Mendelssohn zu Werke ging, so war doch dieser Schritt eine so unerwartete und durchgreifende Diversion, daß bei einem minder scharfsinnigen Manne eine totale Niederlage hätte erfolgen müßen. Selbst ein Mendelssohn wird erschüttert und muß eilen, seine letzten Kräfte zusammenzuraffen, um wenigstens seine eigene Grenze zu decken. Dies war unmöglich, wenn er sich nicht hinter Leßing zurückzog und ihn zum Verräther an Jacobi machte. Jacobis Glaube sollte dazu dienen, ihn der Verachtung feil zu bieten. Mendelssohn traute sich zu, durch Schlüße dem Publikum weiß zu machen: Jacobi spricht für den Glauben, folglich ist er ein Schwärmer, folglich will er bekehren, folglich hat ihn Leßing zum Besten gehabt, folglich stellet er Leßing dem Kezergericht im Publikum vor! — Allein der Glaube, welchen Jacobi predigt, ist himmelweit unterschieden von dem Glauben, welchen Mendelssohn ihm unterschiebt. Es ist kaum anzunehmen, daß ein Mendelssohn soweit im Mißverständniß Jacobi's gehen konnte. Jacobi spricht ihm gegenüber sich so deutlich und bestimmt aus: „Lieber Mendelssohn, wir Alle werden im Glauben geboren und müßen im Glauben bleiben, wie wir in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft leben müßen: „„totum parte prius esse necesse est."" Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; wie kann sie uns bekannt sein anders als durch Etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriff einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe mehr bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt und einzig und allein die

mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung ist. Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus zweiter Hand. Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, nnd kann nie recht sicher und vollkommen sein. Wenn jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen und ihre Kraft von ihm allein empfangen. Als nun Mendelssohn überführt wurde, daß es sich nicht um den theologischen Glauben handle, sondern um die sinnliche Evidenz oder anschauende Erkenntniß, so stellte er auch gegenüber dieser unmittelbaren sinnlichen Gewißheit — eine Gewißheit der Objectivität aus Gründen entgegen, bis er zuletzt schweigen mußte auf die diesfallsigen Einwendungen Jacobi's. (cfr. §. 6.)

Was die Erkenntniß der übersinnlichen Gegenstände betrifft, um die es sich hier handelt, so trat Mendelssohn ebenfalls mit der Behauptung auf, daß auch das Bewußtseyn dieser Gegenstände ihm das Resultat einer Vernunftentwickelung sei. Bei näherer Prüfung aber zeigte es sich, daß Mendelssohn von der Erkenntnißweise Jacobi's nicht in der Weise divergirt, wie er es vorgibt. Die Aussprüche des "gesunden Menschenverstandes" sind weiter nichts anderes als die Aussprüche der „Vernunft" was Kant viel offener eingesteht. Wenn Mendelssohn sagt, daß er in Absicht auf die ewigen Wahrheiten keine andere Ueberzeugung kenne, als die aus Gründen, so sollte man meinen, er nehme keine Lehre an, welche nicht durch Zusammenhang von Schlüßen, welche sich wechselseitig voraussetzen und ausschließen, dargestellt werden kann. Aber im Widerspruche mit seiner Grundbehauptung nimmt er doch die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes ohne beweisende Form für zureichend zu seiner Ueberzeugung an. Zum Beweise hiefür entnehmen wir aus Mendelssohn: „Wenn ich von vernünftiger Ueberzeugung rede und solche im Judenthume als unbezweifelt voraussetzen will, so ist die Rede nicht von metaphysischen Argumentationen, wie sie in den Büchern zu führen gewohnt die schulgerechten Demonstratoren, welche alle Probleme des subtilsten Zweifelmuthes bestanden haben; sondern von Urtheilen und Aussprüchen eines gesunden und schlichten Verstandes, der die Dinge gerade ins Auge faßt und ruhig überlegt. Zwar bin ich ein großer Verehrer der Demonstration und fest überzeugt, daß die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion so apodictisch erweislich, als irgend

ein Satz in der Größenlehre. Gleichwohl aber hängt selbst meine Ueberzeugung von Religionswahrheiten nicht so schlechthin von metaphysischen Argumentationen ab, daß sie mit denselben stehen und fallen müßten. Man kann mir wider meine Argumente Zweifel erregen, einen in denselben vorkommenden Schlußfehler zeigen und meine Ueberzeugung bleibt doch dieselbe." Aus dem Angeführten erhellt, daß Mendelssohn von Jacobi der Sache nach nicht abweicht. Aber Mendelssohn schämte sich der Ausdrücke „Glaube und Offenbarung", weil sie damals verpönt waren und leicht zur Verwechslung mit dem orthodoxen Glauben Veranlassung boten. Wenn sich Mendelssohn aufgefordert glaubte, die Sache der Vernunft gegen die Aussprüche der Offenbarung und Glaube zu vertheidigen, so hätte man wenigstens erwarten sollen, nicht daß er eine besondere Abhandlung über den unterscheidenden Charakter des Glaubens und der Vernunft schreiben werde, aber doch, daß er sich über die Quelle der menschlichen Erkenntniß so erklären würde, daß man einen bestimmten Begriff von ihrem Charakter fassen könnte. Das war durch die Entwickelung der primitiven Begriffe in den „Morgenstunden" keineswegs überflüßig gemacht, weil dort die ganze Entwickelung bloß auf sein System calculirt und in jener Rücksicht nicht erwogen ist. Das hätte man erwarten sollen. Statt dessen zeigt nun Mendelssohn bloß an, wovon seine Vernunfterkenntniß ausgehe, und daß er ihrer Speculation bloß das Geschäft anwies, die Aussprüche des „gesunden Menschenverstandes" zu berichtigen. Hätte er nicht einige Beispiele gegeben, so könnte man nicht einmal errathen, was er unter den Aussprüchen des „gesunden Menschenverstandes" verstehe. Wer den Geist dieser Philosophie richtig versteht, kann sich nie auf ein reines Erweisen Hoffnung machen. — Diese Beispiele genügen aber um den Einklang zu zeigen, in welchem der Sache nach Mendelssohn mit Jacobi sich befand in Betreff des Führwahrhaltens der übersinnlichen Wahrheiten.

Anmerkung. Die Art und Weise, in welcher sich das Uebersinnliche uns darstellt, muß man füglich „Offenbarung" nennen insofern die Darstellung eine unmittelbare ist. „Was der allgemeine Sprachgebrauch rechtfertigt, sollte das noch eines besonderen Zeugnisses bedürfen? Wir sagen ja gewöhnlich im Deutschen, daß die Gegenstände sich uns durch die Sinne offenbaren. Ebenso drückt man sich im Französischen, Englischen, Italienischen und in mehreren anderen Sprachen aus. Wir haben nichts, worauf wir unser Urtheil stützen können, als die Sache selbst; nichts als das Factum, daß die Dinge wirklich vor uns stehen. Können wir uns mit einem schicklicheren Worte als dem Worte „Offenbarung" ausdrü-

cken? ist nicht hier vielmehr die Wurzel dieses Wortes und die Quelle seines Gebrauches zu suchen? Ein Wissen — im strengsten Sinne des Wortes — der übersinnlichen wie der sinnlichen Welt ist somit unmöglich."

§. 11.

Den strengsten Beweis für seine Glaubenstheorie lieferte ihm die „Wissenschaftslehre" Fichte's. — Ueber den Begriff der Wissenschaft waren Jacobi und Fichte vollkommen einig. Beide nahmen an, daß die Wissenschaft als solche in dem Hervorbringen der Gegenstände bestehe, und nichts anderes sei als dieses in Gedankenhervorbringen selbst, so daß der Inhalt jeder Wissenschaft als solcher nur ein inneres Handeln sei und die nothwendige Art und Weise dieses in sich freien Handelns ausmache. Jede Wissenschaft, sagt Jacobi wie Fichte ist ein Object-Subject nach dem Urbilde des Ich, welches allein Wissenschaft an sich und dadurch das Princip aller Erkenntniß, das Vermögen ihrer Construction und Deconstruction in bloß wissenschaftlicher Absicht ist. In allem sucht der menschliche Geist nur sich selbst, Begriffe bildend — strebend und widerstrebend; unaufhörlich vom augenblicklichen bedingten Dasein, das ihn gleichsam verschlingen will, sich losreißend, um sein Selbst- und Insichsein zu retten, es alleinthätig und mit Freiheit fortzusetzen. Diese Thätigkeit der Intelligenz ist eine ihr nothwendige Thätigkeit, sie ist nicht, wo diese Thätigkeit nicht ist. Es wäre also die größte Thorheit, bei dieser Einsicht zu glauben, die Begierde nach Wissenschaft, in sich oder Anderen hemmen zu wollen; die größte Thorheit zu glauben, man könne das Philosophiren auch übertreiben. Das Philosophiren übertreiben — hieße — die Besinnung übertreiben. Beide wollen mit gleichem Ernste und Eifer, daß die Wissenschaft das Eine — die Welt in der Erkenntnißwelt ist, gleich vollkommen nur mit dem Unterschiede, daß bei Fichte der Grund alles Wahren als in der Wissenschaft des Wissens liege; während Jacobi — damit offenbar würde dieser Grund: das Wahre selbst sei nothwendig außer ihr vorhanden. Die Absicht Jacobi's aber war — wie er sagt — keineswegs der Absicht Fichte's im Wege, sowie die Absicht Fichte's nicht der Seinigen, weil Jacobi unterschied zwischen Wahrem und Wahrheit. Hier gehen Jacobi und Fichte auseinander. Fichte, welcher jene Unterscheidung nicht statuirte, gelangte in seinem Streben nach Wissenschaft dahin, alles Wahre zur Wahrheit zu machen, während für Jacobi bei seiner Unterscheidung die Möglichkeit übrig blieb, nicht das Wahre in seinem ganzen Umfang zur Wahrheit zu führen: „Im menschlichen Geiste

muß noch ein höherer Ort als der des wissenschaftlichen Wissens angenommen werden, und es wird von jenem auf diesen herabgesehen: der höchste Standpunkt der Speculation ist dann nicht der Standpunkt der Wahrheit." So wurde Jacobi der Antipode Fichte's und ein Feind der Philosophie als reiner Wissenschaft; denn das Wahre wird nur durch Offenbarung und Glauben kund, die Wissenschaft aber flieht beide als ihre entgegengesetzten Pole. Die Philosophie — sofern sie ein nothwendiges Angebinde der menschlichen Vernunft und ein unabweisbares Bedürfniß für sie ist — diese Philosophie geht auf das Wahre und sie glaubt ihres höchsten Zweckes verlustig zu sein, wenn sie gar nichts oder etwas Anderes als das Wahre findet. Wer sich die Wahrheit zum höchsten Ziele macht, der muß Fichte's Pfade einschlagen und den Weg der Transcendental-Philosophie — den Weg der reinen Wissenschaft gehen. Die Freunde des Wahren gehen auf die σωτηρια der Vernunft aus, und sie setzen sich in einen Zustand, in welchem sie weder dürsten, noch hungern, noch irgend ein Bedürfniß mehr empfinden, also nicht hin- und hergezogen werden von Sehnsucht und Verlangen, eben befriedigt und doch nicht befriedigt. Die Forscher der Wahrheit üben dagegen ihre Kräfte im Spiegelgefechte und mehr als eine solche Uebung der Kräfte können sie nicht erwarten und sollen es nicht; insbesonders müßen sie dem Wahren fremd bleiben und immer fremder, je größer ihr Fortschritt zur Wahrheit wird; denn es muß sich immer mehr zeigen, daß das Wahre nicht gewußt werden kann, was die Wissenschaft doch verlangt. — Während Jacobi mit Fichte einig über den Begriff der Wissenschaft, so trennen sich Beide bei der Abgrenzung der Gebiete der Wissenschaft.

Es erbebte Jacobi beim Hinblick auf die von Fichte vollzogene Anwendung der „Wissenschaft" auf alle Erkenntnißgebiete, während er selbst, wie wir bereits gezeigt haben, dieselbe auf die Logick und Mathematik einschränken mußte — falls er die Existenz der natürlichen und übernatürlichen Welt retten wollte. „Wenn ein Wesen ein von uns vollständig begriffener Gegenstand werden soll, so müßen wir es objectiv — als für sich bestehend — in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus subjectiv, unser eigenes Geschöpf — ein bloßes Schema — werden zu lassen. Es darf nichts in ihm bleiben und einen wesentlichen Theil seines Begriffes ausmachen, was nicht unsere Handlung — eine bloße Darstellung unserer productiven Einbildungskraft wäre." — Eine solche Wissenschaft erscheint ihm als eine Blume auf

dem Grabe alles Lebendigen." Der menschliche Geist, da sein philosophisches Verstehen schlechterdings nicht über sein eigenes Hervorbringen hinausreicht, muß, um in das Reich der Wesen einzudringen, um es mit dem Gedanken zu erobern, Welt-Schöpfer und sein eigener Schöpfer werden. Nur in dem Maaße, wie ihm das Letzte gelingt, wird er in dem ersten Fortgang spüren. Aber auch sein eigener Schöpfer kann er nur unter den angegebenen allgemeinen Bestimmungen sein; er muß sich dem Wesen nach vernichten, um allein im Begriffe zu erstehen, sich zu haben: in dem Begriffe eines reinen Ausgehens und Eingehens, ursprünglich aus Nichts, zu Nichts, für Nichts, in Nichts; oder dem Begriffe einer Pendelbewegung, die als solche, weil sie Pendelbewegung ist, sich nothwendig selbst Schranken setzt im Allgemeinen; aber bestimmte Schranken nur hat, als eine besondere, durch eine unbegreifliche Einschränkung nach Analogie der ausdehnenden und zusammenziehenden Kraft der Materie. — Es ist nach Fichte nichts wahrhaft als die im Ich selbstthätige, productive Einbildungskraft, welche allein durch eine unbegreifliche Einschränkung ihrer selbst den Schein eines wahrhaften Nicht-Ich hervorbringt an die Stelle der verflüchtigten substanziellen Objectivität. Das Ganze ist eine Mathesis pura, wovon das reine und leere Bewußtseyn den mathematischen Raum vorstellt. Dahin führte Fichte die Weiterführung der Kant'schen Principien. — Bei Kant sahen wir, daß er seine Kategorien unabhängig baute vor aller Erfahrung. Diese Kategorien, welche vor der Erfahrung schon fertig waren, wurden nur auf diese übertragen — unser ganzes Wissen wurde dadurch ein subjectives. Es lag nahe, dieses uns unbekannte „Ansich" wegzunehmen und die Bestimmungen des Ichs als das einzig wahrhaft Seyende anzunehmen. Was Kant nicht wagte — vollzog der kühne Geist Fichte's. Jacobi begrüßte zwar die Resultate der „Wissenschaftslehre" freudig, weil sie die gründlichsten Beweise lieferte für seine Thesis: wenn wir die Gegenstände wissen wollen, so müssen wir sie in Gedanken auflösen.

Wenn dem consequenten Denker in seinem logischen Enthusiasmus Himmel und Erde, ja das eigene Selbst verschwand, so fand sich Jacobi nicht eher veranlaßt, gegen ihn aufzutreten bis dessen Anschauungsweise immer mehr eine allgemeine zu werden drohte. Als Fichte allmählig eine Schule erhielt, so glaubte Jacobi seine Interessen wahren und das Dasein der Objectivität — der äußeren wie der inneren Welt darlegen zu müssen. Von beiden Welten, welche ihm

entrissen worden, steht er insbesonders für die übersinnliche Welt ein. Das Dasein eines mit Freiheit wirkenden und mit Bewußtseyn begabten Gottes — die Freiheit des Menschen und die Unsterblichkeit der Seele — das sind insbesonders die Gegenstände, welche er vor der allvernichtenden Wissenschaftslehre retten wollte. „Zu allen Zeiten strebten die Weisesten darnach, die Wahrheiten, welche für den Menschen das höchste Interesse haben, zu erklären. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Alle gingen darauf aus, hinter die Gestalt der Sache, das ist zur Sache selbst — hinter die Wahrheit, d. h. zum Wahren zu dringen, sie wollten das Wahre wissen unwissend, daß, wenn das Wahre menschlich gewußt würde, es aufhöre, das Wahre zu sein und ein bloßes Geschöpf menschlicher Einbildungskraft eines Ein- und Ausbildens wesenloser Einbildungen werde. Was die früheren Philosophen vergebens anstreben mußten, das glaubte Fichte erreicht zu haben. Die höchste Vollendung der Wissenschaft, indem er den Dualismus aufhob. Alles Vorhandene war sonach aus einem Stück und einem Guß. Als speculative Philosophie alles Geheimnißvolle fliehend und allein dem durchaus Klaren und Demonstrablen nachjagend, wird sie alsbald gewahr, daß der auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns vorkommende Gegensatz zwischen Wissen und Sein aufgehoben oder ein Wunder, das Geheimniß der Verbindung des Realen mit dem Idealen anerkannt werden müße, eine Zumuthung, die das Wesen der speculativen Philosophie aufheben würde und sonach abgeschlagen werden muß. Dieser Prätension tritt Jacobi entgegen mit den Worten: „durch diese Auflösung der übersinnlichen Wahrheiten sind die höchsten Probleme nicht gelöst, sondern der Knoten nur durchhauen worden.“ Obwohl nun Jacobi in Fichte nicht den Gipfel philosophischen Strebens erblickt, so schreibt er ihm doch das unendliche Verdienst zu, durch seine „Wissenschaftslehre“ für alle Zeiten gezeigt zu haben, daß diese Gegenstände vernichtet werden müssen, sobald sie zu Gegenständen des menschlichen Wissens gemacht werden sollen. — „Fichte — und zum Theil schon Kant — haben der Vergeudung der edelsten Geisteskräfte ein für allemal vorgebeugt, sie haben ein vollendetes System der speculativen Philosophie gezeigt, was sie allein leisten kann und was ihr ewig fremd bleiben muß — das Wahre, das objectiv Reale. Wer also auf dieses ausgeht, der kann von jetzt an den mühevollen Weg der transcendentalen Philosophie sich ersparen; denn dieser Weg zu irren ist durch jene Männer abgeschnitten worden. Wahrlich eine große Wohlthat für unser Geschlecht,

wenn es nicht in die Wissenschaft seiner Unwissenheit jetzt noch sich vergaffend stolz sein will darin allein, daß es mit beiden Augen emsig nach der Spitze der eigenen Nase schielt."

Zwar scheint Fichte dieses Verdienstes sich nicht bewußt zu sein, daß er durch seine „Wissenschaftslehre" gezeigt habe, daß die übersinnlichen Gegenstände, sobald man sie zum Wissen erheben will, vernichtet werden müssen. Dies erhellt daraus, daß er den Vorwurf des Atheismus von sich ablehnen will und sich einen Theisten nannte. Diese Vertheidigung fand Jacobi ganz unnothwendig: „daß die Fichtesche Philosophie von Gott nichts erkenne, gereicht ihr als einer Transcendentalphilosophie nicht zum Vorwurfe, da es allgemein anerkannt ist, Gott könne nicht gewußt werden. Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott. Ein nur künstlicher Glaube; denn er hebt — insofern er bloß künstlich sein will oder bloß wissenschaftlich oder rein speculativ — den natürlichen Glauben und somit sich selbst als Glauben auf."

§. 12.

Durch die Darstellung des Bisherigen haben wir die vereinzelten erkenntnißtheoretischen Momente der Jacobischen Philosophie zu einem ineinander greifenden Ganzen vereinigt. Mit dem ganzen Gewichte der inneren Ueberzeugung sprach Jacobi die Gewißheit aus, daß eine Wahrnehmung der äußeren Welt stattfinde. Die Energie des Ausdruckes war damals um so nothwendiger, als die Kant'sche Erkenntnißtheorie fast die allgemeine Herrschaft innehatte. Obwohl der gewöhnliche Menschenverstand gegen die Anschauung Kants war, so huldigten doch unendlich Viele dieser Theorie, weil sie mehr ein objectiv giltiges Wissen versprach als der empirische Weg des zufälligen, äußeren Eindruckes. Jacobis Widerlegung der Kant'schen „Unwissenheitstheorie" ist ein dialectisches Meisterstück, welches wohl vorherrschend dazu beigetragen, die innere Unhaltbarkeit der Kant'schen Anschauung den Denkenden seiner Zeit, in ihrem ganzen Lichte zu zeigen und die Zukunft vor der unbedingten Hinnahme dieser Resultate zu warnen. Seine positive Lehre über das Wahrnehmen der äußeren Welt zeichnet sich besonders durch Lebendigkeit und Klarheit aus. Die weitere Darstellung der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung führte ihn zu einer glücklichen Polemik gegen Diejenigen, welche zwischen dem wahrnehmenden Subjecte und dem wahrgenommenen Objecte ein Medium hineinstellten. Dabei ist er jedoch weit entfernt, wie oft behauptet wurde, den ursprünglichen Eindruck der Sinnlichkeit in seiner

ersten Form festzuhalten und jede nachherige Vermittelung im Bewußtseyn auszuschließen. Ein strenger Beweis über den Einklang unserer Vorstellung mit dem Vorgestellten kann nach der Natur des Standpunktes nicht erwartet werden. In dieser Richtung werden jedoch gelungene Versuche gemacht, die Ueberzeugung von jener Uebereinstimmung zu begründen. Ein vollkommener Beweis jenes Einklanges kann nur auf dem pantheistischen Standpunkte geführt werden, nach welchem Denken und Sein identisch ist. Hans Ch. Oersted in seinem Werke: „der Geist in der Natur" hat die Identität der „Naturgedanken" mit unseren Gedanken vollständig zu beweisen versucht. Diese „Naturgedanken" sind das eigentliche Wesen und der Träger der äußeren Welt, während alles Andere nur ein unbeständiges Scheindasein hat. Schon Fichte gegenüber zeigt Jacobi mit trefflichem Blicke, daß die Objectivität in ein reines Gedankending aufgelöst werden müsse, sobald man ihre Existenz und die Qualität ihrer Existenz zu beweisen versuche. Nur wer die Nothwendigkeit der Identität des Denkens und Seyns postulirt, wird das Verhältniß Jacobi's zur äußeren Welt ungenügend finden und kann mit Hegel unserem Weisen gegenüber sprechen: „Mit der Annahme eines empfindenden Dinges und eines Dinges, das empfunden wird, ist alle Philosophie aus dem Felde geschlagen." Ohne jene Grundvoraussetzung des pantheistischen Standpunktes wird man, auf eigentliche Beweise verzichtend, das Gefühl als die einzige Bewährung ansehen. —

Die übersinnliche Welt tritt uns in derselben Weise bei Jacobi entgegen, wie die sinnliche Welt. Dem inneren Sinne „der Vernunft" offenbaret sich jenes höhere Gebiet und wir besitzen die Fähigkeit, die einzelnen Gegenstände derselben wahrzunehmen. Wie das Naturgefühl uns nicht betrügt, so täuscht uns das innere Geistesgefühl nicht. Es ist deßhalb eine vollkommen unberechtigte Bemerkung, wenn Hegel sagt: „Es ist hier dem Unsinn Thür und Thor geöffnet." Wo die wahren inneren Offenbarungen aufhören und das Gebiet der Phantasie beginnt, ist eine scharf markirte Grenze, welche schon dem oberflächlichen Denker nicht entgehen kann. Die Wahrnehmung ist hier ebenfalls eine unmittelbare, jede Vermittelung bleibt bei der inneren Offenbarung ausgeschlossen. Aber wir können doch dieser unmittelbaren Stimme Gottes eine äußere Gestalt durch den Buchstaben geben und so die einzelnen Offenbarungen nachher in ein logisches Verhältniß zu einander setzen und zu einem Organismus der Offenbarung gestalten, obwohl die letztere Gestalt materiell von der Ein-

gebung des Augenblickes sich nicht unterscheidet. In diesem Sinne ist, — wie oben angedeutet wurde — somit auch auf dem Standpunkte der Jacobi'schen Philosophie eine wissenschaftliche Gotteserkenntniß möglich. Ein eigentliches Wissen der übersinnlichen Welt ist nach den Principien dieser Erkenntnißtheorie nicht möglich. Da die Mittel nicht angegeben werden können, welche die Existenz der übersinnlichen Gegenstände bedingen, so können auch diese Gegenstände nie bewiesen werden. Hiemit war die Grenze zwischen Glauben und Wissen klar und sicher bezeichnet. Von dieser festen Position aus konnte er den Scheinkampf wohl bestehen mit Mendelssohn, welcher ein Wissen der übersinnlichen Wahrheiten simulirte. Auf dem Standpunkte Mendelsohns befindet sich die „Aufklärung" aller Zeiten, welche über die bloße Scepsis hinausgekommen ist. Um so interessanter ist der Kampf Jacobi's gegen Mendelssohn. Die Frage über die Natur des Glaubens und Wissens wurde von Niemand so tief erfaßt und so gründlich erörtert, als von Jacobi.

Der Theismus der neuesten Zeit und insbesonders dessen hervorragender Vertreter, J. H. Fichte, wählet einen anderen Weg zur Erkenntniß Gottes. Dieser geht von der gegebenen, endlichen Wirklichkeit aus und schließt aus derselben auf das „Urwirkliche." Der Charakter der Endlichkeit dieser Welt führt nothwendig zum Schlusse, daß diese Welt das Absolute nicht sei. Aus der Qualität dieser bedingten Welt schließt der Theismus auf die bedingende Ursache: — das zweckfindende Denken des Menschen führt auf das zwecksetzende Schaffen Gottes. „Der Begriff des Universums, sagt Fichte, wie ihn die Ontologie metaphysisch durchgearbeitet hat, ist das Gegebene, die uns bekannte Größe, aus welcher wir auf den Urgrund, als den zunächst noch unbekannten, aber als nothwendiges Complement und Erklärungsgrund für jenen unabweisbaren Begriff zurückschließen müssen, so entwickeln wir die Idee Gottes im Denken, indem aus ihr die Weltthatsache Begründung und Erklärung findet; je reicher wir die letztere erkennen, je erschöpfender wir deren Beziehungen untereinander verknüpfen (weßhalb die Ontologie das Vorausgehende einer speculativen Theologie sein muß), desto sicherer und vollständiger werden wir uns der Tiefe jener Ideen bewußt. Zugleich ist dies der natürlichste und älteste Canon für die Erkennbarkeit Gottes und nur in sofern behaupten wir ihn, als einen neuen oder wieder erneuerten zu besitzen, als er formell sich gereinigt hat von den Irrthümern und Vermischungen, mit denen er sich bisher verwickelt zeigte, materiell

aber sich durchführen und zu einer erschöpfenden Wissenschaft von der Idee ausbreiten soll."

Fichte ist aber weit entfernt zu glauben, auf diesem Wege zu einer absoluten Gotteserkenntniß zu gelangen und bezeichnet die Resignation auf ein absolutes Erkennen des Wesens Gottes, schön in Folgendem: „Mag im Wesen Gottes immerhin ein uns Verborgenes bleiben, welches in anderen, uns unzugänglichen Schöpfungssphären in anderer Weise sich offenbaret: dennoch wie weit wir auch nur in uns selbst und durch die uns zugängliche Welt ihn erkennen, so reicht dies aus zur überschwenglichsten Gewißheit über sein Grundwesen und seine aus diesem Grundwesen hervorgehenden Beziehungen zur Welt, wovon sich die eigenschaftlichen Bestimmungen Gottes ergeben werden. Er hat genug seines Geistes hineingedichtet in unsere Welt, um mit der vollen Zuversicht des Erkennens Vertrauen zu ihm zu fassen; auch die uns verborgenen Werke könnten nur denselben Geist uns zeigen in größerem Reichthum und Herrlichkeit." —

Auch Jacobi gelangte bei seinem inneren Wege zur Gotteserkenntniß nicht zur vollkommenen Erkenntniß Gottes. Vieles offenbart sich zwar innerlich dem „reinen und heiligen Sinne" von dem Urangebornen. Allein eine absolut vollständige Offenbarung des Wesens Gottes wird uns erst in einer anderen Welt zu Theil. Hienieden wird uns von der übersinnlichen Welt nur so viel geoffenbaret, als nothwendig ist, Licht und Trost in den dunkeln Erdengang zu senden.

Hegel sagt in dieser Beziehung bezeichnend über unsern Weisen: „Jacobi gleicht einem einsamen Denker, der am Morgen des Tages ein uraltes Räthsel fand, in einem ewigen Felsen eingehauen. Er glaubt an das Räthsel, aber er bemüht sich vergeblich, es aufzulösen. Er trägt es den ganzen Tag mit sich umher, lockt wichtigen Sinn heraus, prägt ihn aus zu Lehren und Bildern, welche die Hörer erfreuen, mit edlen Wünschen und Ahnungen beleben; aber die Auflösung mißlingt und er legt sich am Abend nieder mit der Hoffnung, daß ein göttlicher Traum oder das nächste Erwachen ihm das Wort seiner Sehnsucht nennen würde, an das er so fest geglaubt hat."

Wenn Jacobi durch die Wege der inneren Offenbarung zur Erkenntniß Gottes gelangt und der Theismus der neuesten Zeit vom gegebenen Wirklichen auf das Urwirkliche zurückschließt, so stehen diese beiden Wege der Erkenntniß des Uebersinnlichen einander nicht entgegen, sondern können und sollen sich vielmehr ergänzen.

II. Metaphysik.

§. 13.

Nachdem wir gezeigt haben, daß es unserem Jacobi, als eine durchaus klar ausgemachte Thatsache erschien, daß nur ein vollkommenes Wissen auf dem Gebiete des reinen Denkens möglich sei, so kann es nicht befremden, daß ihm nur ein metaphysisches System, als durchaus demonstrativ erschien, welches die Identität des Denkens und Seyns voraussetzt. Als solches lag vor ihm das System Spinozas. Unter jener Voraussetzung glaubte Jacobi richtig, daß es möglich sei, daß ein System gebaut werde, welches ohne Lücke und mathematische Evidenz für sich habe. Jacobi hielt auch wirklich dafür, daß es dem Spinoza gelungen, ein solches durchsichtiges System zu schaffen. Von diesem Gedanken geleitet, daß das System Spinozas ein vollendet demonstratives sei, schloß er weiter, daß *jedes* demonstrative System nothwendig zu diesen Resultaten führen müsse.* Wenn daher die Negation eines persönlichen Gottes, der Freiheit u. s. f. die nothwendige Folge der Demonstration, so fühlte sich Jacobi aufgefordert, mit allen Kräften gegen diese Demonstrationsmethode aufzutreten. Die allgemeinen Grundpfeiler der Sitte, des Rechtes und der Religion sah er durch ein solches System erschüttert.

Mit tiefem Blicke erkannte er den inneren Zusammenhang aller methaphysischen Wahrheiten. Ihm erschien die Lehre von der *natura naturans* — dem *blindschaffenden unpersönlichen* Urgedanken bis zur Vernichtung des Endlichen, welches nur zu einer Scheinexistenz und nie zur vollkommenen Selbstständigkeit und Freiheit gelangte, nur eine fortlaufende Kette nothwendiger Folgerungen. Dieser pantheistischen Weltanschauung gegenüber stellte er seinen Theismus auf, welcher einen persönlichen Urgeist zum Prin-

* *Anmerkung.* J. H. Fichte bemerkt hierüber in seiner „Charakteristik der Phil. von Cartesius bis auf die neueste Zeit“, daß die Geschichte der Philosophie gegen diese Ansicht Jacobi's spreche.

cipe hat. Dieser persönliche Urgeist schafft die Welt, welche somit — dem ewigen Werden gegenüber — eine gewordene ist. Diese geistige und körperliche Welt erhält eine feste Consistenz, ohne jedoch den relativen Charakter zu verlieren. Vom letzteren Gesichtspunkte aus wird dieselbe fortwährend vom Urgeiste erhalten. Die relative Selbstständigkeit steigert sich bei dem Menschen, welcher vom Naturverbande nach seiner höheren Seite — dem Geiste sich losgewunden hat. Nach dem Willen des Urgeistes gewinnt der endliche Geist sogar einen solchen Grad der Freiheit, daß derselbe nach Ablegung der gegenwärtigen sinnlichen Grundlage — des Körpers fortzuleben die Kraft in sich trägt, weil er ein Hauch Gottes ist. So vollendet sich der Theismus unseres Weisen zu einem organischen Ganzen, bei welchem das Princip das Einzelne beherrscht und gestaltet, wie bei der pantheistischen Weltanschauung seiner Gegner. Weil aber die Jacobi'sche Metaphysik geradezu als Antithese des Spinozismus anzusehen ist, so kann ein richtiges Verständniß Jacobi's nur möglich sein im Hinblick auf Spinoza selbst. Wir führen deßhalb in kurzen Zügen die Lehre Spinozas vor, soweit sie — die ihr entgegengesetzte Jacobi'sche Metaphysik bedingt.

§. 14.

1. Allem Werden muß ein Seyn, welches nicht geworden ist, zu Grunde liegen; allem Entstehenden etwas nicht Entstandenes; allem Veränderlichen ein unvergängliches Ewiges.

2. Das Werden kann eben so wenig geworden sein oder angefangen haben, als das Seyn oder das Bestehende in sich selbst, das Ewig-Unveränderliche, das Beharrende im Wandelbaren, wenn es je, ohne Wandelbares für sich allein gewesen wäre, würde es nie ein Werden hervorgebracht haben, weder in sich noch außer sich, in dem beides auf gleiche Weise ein Entstehen aus dem Nichts voraussetzt.

3. Von Ewigkeit her ist also das Wandelbare bei dem Unwandelbaren, das Zeitliche bei dem Ewigen, das Endliche bei dem Unendlichen gewesen und wer ein Beginnen des Endlichen annimmt, der nimmt ein Entstehen aus dem Nichts an.

4. Wenn das Endliche von Ewigkeit her bei dem Unendlichen war, so kann es nicht außer demselben sein; denn wenn es außer demselben wäre, so wäre es entweder ein anderes für sich bestehendes Wesen, oder es wäre von dem bestehenden Dinge aus Nichts hervorgebracht worden.

5. Wäre es von dem bestehenden Ding aus nichts hervorgebracht worden, so müßte die Kraft oder die Bestimmung, wodurch es von dem unendlichen Dinge aus nichts wäre hervorgebracht worden, ebenfalls aus nichts entstanden sein; denn in dem Unendlichen, Ewigen und Unwandelbaren ist alles unendlich, unwandelbar und ewig wirklich. Eine Handlung, die das Unendliche erst begönne, könnte nichts anderes, als nach Ewigkeiten begonnen werden und die Bestimmungen dazu könnten aus sonst nichts hervorgehen, als aus dem Nichts.

6. Das Endliche ist also in dem Unendlichen, so daß der Inbegriff aller endlichen Dinge, wie er in jedem Momente die ganze Ewigkeit, Vergangenheit und Zukünftiges auf gleiche Weise in sich faßt, mit dem unendlichen Dinge selbst, eins und dasselbe ist.

7. Dieser Inbegriff ist keine ungereimte Zusammensetzung endlicher Dinge, die ein Unendliches ausmachen, sondern der strengsten Bedeutung nach ein Ganzes, dessen Theile nur in und nach ihm gedacht werden können.

8. Was in einem Dinge der Natur nach eher ist, das ist es darum nicht der Zeit nach. Die körperliche Ausdehnung ist der Natur nach, vor dieser oder jener Weise derselben, ob sie gleich nie für sich ohne diese oder jene bestimmte Weise, das ist, der Zeit nach oder außer dem Verstande, vor ihr da sein kann. Ebenso das Denken, das seiner Natur nach eher, als diese oder jene Vorstellung ist und doch nicht anders als auf irgend eine bestimmte Weise, das ist, der Zeit nach mit dieser oder jener Vorstellung zugleich wirklich sein kann.

9. Das Erste — nicht in den ausgedehnten, nicht in den denkenden Dingen allein; sondern, was das Erste ist in den einen wie in den anderen und auf gleiche Weise in allen Dingen — das Ur-Seyn, das allgegenwärtige unwandelbar Wirkliche, welches selbst keine Eigenschaft sein kann, sondern an dem alles Andere nur Eigenschaft ist, die es hat; dieses einzige unendliche Wesen aller Wesen ist Gott oder die Substanz.

10. Dieser Gott gehört also nicht zu irgend einer Art der Dinge und er ist kein abgesondertes, einzelnes, verschiedenes Ding. So kann ihm auch keine von den Bestimmungen zukommen, welche einzelne Dinge unterscheiden; eben so wenig ein besonderes Denken und Bewußtseyn als eine eigene besondere Ausdehnung, Figur,

Farbe oder was sonst genannt werden mag, das nicht bloßer Urstoff, reine Materie, allgemeine Substanz ist.

11. Determinatio est negatio, sive determinatio est ad rem juxta suum esse non pertinet. Die einzelnen Dinge also, insofern sie nur auf eine bestimmte Weise da sind, sind Non-Entia; und das unbestimmte unendliche Wesen ist das einzig wahrhafte ens reale, hoc est, est omne esse et praeter quod nullum datur esse.

12. Unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken sind Eigenschaften Gottes. Beide machen zusammen nur Ein unzertrennliches Wesen aus, so daß es gleichgültig ist, unter welcher von diesen beiden Eigenschaften man Gott betrachtet, indem die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe einerlei ist mit der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge, und alles, was sich aus der unendlichen Natur Gottes formaliter ergibt, sich auch objective aus derselben ergeben muß und vice versa.

13. Die einzelnen, veränderlichen, körperlichen Dinge sind „Modi" der Bewegung und Ruhe in der unendlichen Ausdehnung.

14 Bewegung und Ruhe sind die unmittelbaren „Modi" selbst der unendlichen Ausdehnung und mit ihr gleich unendlich, unveränderlich und ewig. Diese beiden „Modi" zusammen machen die wesentliche Form aller möglichen körperlichen Gestalten und Kräften aus; sie sind das a priori derselben.

15. Auf die zwei unmittelbaren „Modi" der unendlichen Ausdehnung beziehen sich zwei unmittelbare „Modi" des unendlichen absoluten Denkens: Wille und Verstand. Sie enthalten objective, was jene formaliter enthalten und sind respective vor allen einzelnen Dingen, sowohl der ausgedehnten als der denkenken Natur.

16. Vor dem unendlichen Willen und Verstande ist das unendlich absolute Denken, welches allein der „Naturae naturanti" zukommt, sowie der unendliche Wille und Verstand der Naturae naturatae.

17. Die Natura naturans, Gott in sofern er als eine freie Ursache betrachtet wird, oder die unendliche Substanz, depositis affectionibus et in se considerata, hoc est, vere considerata hat weder Willen noch Verstand, so wenig einen unendlichen als einen endlichen.

18. Der endliche Verstand oder das „modificatione modificatum" des unendlichen absoluten Denkens entspringt aus dem Begriffe eines wirklich vorhandenen, einzelnen Dinges.

19. Das einzelne Ding kann eben so wenig die Ursache seines Begriffes, als der Begriff die Ursache des einzelnen Dinges sein; oder das Denken kann ebenso wenig von der Ausdehnung, als die Ausdehnung vom Denken herrühren. Beide, Ausdehnung und Denken, sind zwei ganz verschiedene Wesen, aber in Einem Ding, das ist, sie sind ein und dasselbe Ding, unum et idem, welches nur unter verschiedenen Eigenschaften angesehen wird.

20. Das absolute Denken, ist das reine unmittelbare absolute Bewußtseyn in dem allgemeinen Seyn, dem Seyn κατ᾽ ἐξοχὴν oder der Substanz.

21. Da mit der Ausdehnung Bewußtseyn unzertrennlich ist, so muß alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtseyn vorgehen. — Das Bewußtseyn einer Sache nennen wir ihren Begriff und dieser Begriff kann nur ein unmittelbarer Begriff sein.

22. Wo Vorstellungen sind, da müssen mehrere einzelne Dinge sein, die sich aufeinander beziehen; da muß sich mit dem Innerlichen auch ein Aeußerliches darstellen.

23. Der unmittelbare, directe Begriff eines wirklich vorhandenen Dinges, wird der Geist, die Seele (mens) des einzelnen Dinges genannt; das einzelne Ding selbst, als der unmittelbare, directe Gegenstand eines solchen Begriffes, heißt der Leib.

24. Seele und Leib sind dasselbe, weßhalb die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere sein kann, als die Vortrefflichkeit ihres Leibes. Die Fähigkeiten des Verstandes sind nichts anderes, als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung oder objectiv; die Entschlüsse des Willens auf dieselbe Weise, sind nur Bestimmungen des Körpers. Auch das Wesen der Seelen ist nicht anders, als das Wesen ihres Körpers objective.

25. Die einzelnen Dinge entspringen mittelbar aus dem Unendlichen; oder sie werden von Gott hervorgebracht, vermöge der unmittelbaren Affectionen oder Beschaffenheiten seines Wesens. Diese aber sind mit Gott gleich ewig und unendlich und er ist ihre Ursache auf dieselbe Weise, wie er die Ursache seiner selbst ist. Die einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott (unmittelbar) nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise; denn so entspringen sie bloß eines aus dem anderen, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören und in ihrem ewigen Dasein darum nicht weniger unwandelbar verharren.

26. Dasselbe gilt von den Begriffen der einzelnen Dinge; nämlich, sie werden von Gott auf keine andere Weise hervorgebracht und sind in dem unendlichen Verstande auf keine andere Weise da, als wie die körperlichen Gestalten, mittelst der unendlichen Bewegung und Ruhe, alle zugleich und immer eben wirklich, in der unendlichen Ausdehnung vorhanden sind.

27. Von dem einzelnen, wirklich vorhandenen oder durchaus bestimmten Ding kann also kein Begriff in Gott vorhanden sein, in sofern derselbe unendlich ist, sondern er ist in demselben nur vorhanden und wird in ihm hervorgebracht, indem ein solches Ding gegenwärtig in ihm entsteht und mit demselben sein Begriff ist, das ist, dieser Begriff ist nur einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich vorhanden und ist außerdem gar nicht in Gott verhanden, weder mit dem einzelnen Dinge zugleich noch vor oder nach ihm.

28. Alle einzelnen Dinge machen ein unzertrennliches Ganze aus; oder richtiger und eigentlich: sie sind in einem schlechterdings untheilbaren unendlichen Dinge und auf keine andere Weise da und beisammen.

a. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem die Körper da und beisammen sind, ist die unendliche absolute Ausdehnung.

b. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem alle Begriffe da und beisammen sind, ist das unendliche absolute Denken. Beide gehören zu dem Wesen Gottes und sind in demselben begriffen. Darum kann Gott distinctive, so wenig ein ausgedehntes, körperliches Ding, als ein denkendes genannt werden, sondern dieselbe Substanz ist ausgedehnt und zugleich auch denkend.

29. Der unendliche Begriff Gottes also sowohl von seinem Wesen, als von Allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt, ist nur ein einziger untheilbarer Begriff.

30. Dieser Begriff, da er einzig und untheilbar ist, muß also wie im Ganzen, so auch in jedem Theile sich befinden; oder der Begriff eines jeden Körpers oder einzelner Dinge, es sei was es wolle, muß das unendliche Wesen Gottes in sich fassen, vollständig und vollkommen.

§. 15.

Das Ursein, welches dem einzelnen Daseienden seine Existenz verschafft, ist entweder ein blind actuoses Wesen, aus der Nothwendigkeit seines Wesens wirkendes unpersönliches Princip oder es ist

ein individueller und intelligenter Urgeist. Jede dritte Möglichkeit bleibt ausgeschlossen. Je mehr nun Jacobi von der Unhaltbarkeit der ersteren Bestimmung des Absoluten durchdrungen war, wie wir später zeigen werden, desto entschiedener mußte er sich bei der vorliegenden Alternative für die letztere Auffassung aussprechen. Zwar läßt sich das Dasein eines persönlichen Gottes nach der Anschauung unseres Weisen nicht beweisen, weil Bedingungen dem Unbedingten entdecken, dem absolut Nothwendigen Möglichkeiten erfinden und es construiren wollen eine Ungereimtheit ist, denn wenn Alles, was auf nur begreifliche Weise entstehen und vorhanden sein soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden sein muß; so bleiben wir in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen und da hört auch der Zusammenhang, welchen wir Natur nennen, selbst auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daseins der Natur wäre also der Begriff eines absoluten Anfangs oder Ursprungs der Natur; er wäre der Begriff des Unbedingten selbst, in so fern es die nicht natürlich verknüpfte — das ist für uns unverknüpfte — unbedingte Bedingung der Natur ist. Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften — folglich Außernatürlichen möglich werden: so muß das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu sein; es muß selbst Bedingungen erhalten; und das absolut Nothwendige muß anfangen, das Mögliche zu werden, damit es sich construiren lasse. — Da nun Gott als das Unbedingte außerhalb des Zusammenhanges des Bedingten — des natürlich Vermittelten liegt, so auch außerhalb der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß und durch Begriffe nicht verstanden werden kann, so kann Gott auf keine andere Weise von uns angenommen werden als er uns gegeben ist; nämlich als Thatsache — „Es ist! Dieses Uebernatürliche," dieses Wesen aller Wesen nennen alle Zungen: **Gott.** Wie wir das Dasein Gottes nicht begreifen, eben so wenig können wir sein Wesen mit unbezweifelter Gewißheit näher bestimmen. — Aber wir besitzen ungeachtet unserer Endlichkeit und Natursklaverei — oder scheinen wenigstens durch das Bewußtsein unserer Selbstständigkeit bei der Ausübung unseres Willens, ein Analogon des Uebernatürlichen, das ist des nicht mechanisch wirkenden Wesens in uns zu besitzen. Und da wir nicht im Stande sind, überhaupt uns einen möglichen Anfang irgend einer Veränderung außer einer solchen, welche durch eine innere Entschließung oder Selbstbestimmung bewirkt wird, wirklich vorzustellen, so hat der bloße Instinct der Ver-

nunft schon alle rohen Völker geleitet, jede Veränderung, die sie entstehen sehen als eine Handlung zu betrachten und sie auf ein lebendiges, selbstthätiges Wesen zu beziehen. Sie irrten, weil sie unmittbar bezogen; aber doch weniger und auf eine unendlich verzeihlichere Art als wir, wenn wir Alles in Mechanismus auflösen wollen, und die ungereimte Forderung an das Princip des Mechanismus machen, daß es selbst einen Mechanismus machen, daß es selbst einen Mechanismus zu Tage legen müsse, wenn man ihm Dasein zugestehen sollte, weil unsere deutliche Vorstellung eines Dinges nicht über die Vorstellung seines Mechanismus hinausgeht. Dennoch gehört schon etwas Nichtmechanisches zu der Möglichkeit einer Vorstellung überhaupt, und kein Mensch ist im Stande, sich das Princip des Lebens, die innere Quelle des Verstandes und Willens als ein Resultat mechanischer Verknüpfungen, das ist, als etwas blos Vermitteltes vorzustellen. Noch weniger kann Causalität überhaupt als etwas blos Vermitteltes oder auf Mechanismus Beruhendes gedacht werden. Und da wir von Causalität nicht die geringste Ahnung haben, ausgenommen unmittelbar durch das Bewußtsein unserer eigenen Causalität, so sehe ich nicht, wie es umgangen werden kann, überhaupt Intelligenz und zwar eine allerhöchst reale, die nicht wieder unter dem Bilde des Mechanismus, sondern als ein durchaus unabhängiges supramundanes und persönliches Wesen gedacht werden muß, als das erste und einzige Princip, als das wahre Urwesen anzunehmen.

§. 16.

Dieser persönliche Urgeist hat das ganze Universum erschaffen, weßhalb dasselbe den Charakter der Endlichkeit hat. Der Urgeist ist die Ursache alles zeitlich Gewordenen. „Daß alles Werden nothwendig voraussetze ein Seyn oder Seyendes, welches nicht geworden ist; alles Veränderliche und somit Zeitliche ein Unveränderliches und Ewiges, alles Bedingte zuletzt ein nicht bedingtes Absolutes: Diese Wahrheit wird als eine unmittelbare Voraussetzung der Vernunft oder als eine positive Offenbarung durch dieselbe, von allen Philosophen einstimmig anerkannt und sie trennen sich später über die Frage: ob dieses Absolute Grund oder ob es Ursache sei. Daß es Grund ist und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus, daß es Ursache sei und nicht Grund der Theismus.“ — Bei der Voraussetzung eines persönlichen und transcendenten Gottes mußte Jacobi das Absolute als die Ursache der Welt bestimmen;

denn Princip ist der innerliche Grund eines Dinges, die Quelle seines möglichen Daseins; Ursache, der äußerliche Grund desselben, die Quelle seines wirklichen gegenwärtigen Daseins. Das Princip bleibt in der Wirkung und erhält die Sache in ihrem Wesen. In diesem Verstande sagt man, daß Materie und Form sich miteinander vereinigen und gegenseitig sich unterstützen. Die Ursache hingegen ist außer der Wirkung und bestimmt das äußerliche Dasein der Dinge, zu welchen es sich verhält wie das Werkzeug zu dem Werke, das Mittel zum Zwecke.

Der Begriff der äußeren Ursache mußte ihn nothwendig zur Annahme der Zeitlichkeit der Welt führen. Wäre überdies die Welt nicht in der Zeit geworden, so wäre sie ewig. Im letzteren Falle hätte sie den Charakter der Unendlichkeit. Da aber zwei unendliche Wesen nicht gedacht werden können, weil beide sich gegenseitig verendlichen würden, so mußte vom Standpunkt des Theismus die Zeitlichkeit der Welt als ein Folgesatz der Grundvoraussetzung festgehalten werden. Der gleiche Gesichtspunkt führt zur Annahme, daß die Welt aus dem reinen Nichts entstanden und Gott somit der absolute Schöpfer, nicht blos der Baumeister derselben sei; denn das Vorhandensein einer Materie wäre entweder eine Beschränkung des Unendlichen, oder derselben müßte wegen ihrer Qualitätslosigkeit die Existenz abgesprochen werden. Der erstere Fall wäre mit dem Standpunkt des Theismus nicht zu vereinen. Der Letztere würde jene Materie in ihrem Begriffe unmöglich machen. (Die Polemik gegen das „Chaos" folgt unter einem andern Gesichtspunkte im folgenden Paragraph.)

„Der Gott des Weltalls kann nicht blos der Baumeister des Weltalls sein; er ist Schöpfer und seine unbedingte Kraft hat die Dinge auch der Substanz nach gewirkt. Hätte er die Dinge nicht auch der Substanz nach gewirkt, so müßten zwei Urheber sein, die, man weiß nicht wie, mit einander in Verbindung gerathen wären. Eine Ungereimtheit, welche in unseren Tagen, nicht weil sie zu groß ist, sondern weil sie außer unserer Vorstellung liegt, keiner Widerlegung bedarf. Unser Widerstreben gegen ein Entstehen der Dinge auch der Substanz nach kommt daher, weil wir kein Entstehen, das nicht auf eine natürliche, d. h. bedingte und mechanische Weise geschieht, begreifen können." — Aus dem Uebernatürlichen kann aber auch die Welt auf keine andere Weise als auf eine übernatürliche Weise hervorgehen und hervorgegangen sein.

Daraus folgt aber auch nothwendig, daß die Schöpfung nur auf

übernatürliche Weise begriffen werden kann und als eine Thatsache hingenommen werden muß, deren terminus medius uns unbekannt bleibt. Der menschliche Geist strebt zwar unablässig darnach, das große Problem des Hervorgehens des Endlichen aus dem Unendlichen zu lösen. Das Bewußtsein, von vielen endlichen Dingen den Erkenntnißgrund gelernt zu haben, verleitet den Forscher gerne zu dem Glauben, das Dasein von allen endlichen Dingen begreifen zu können. Die Sphäre des Natürlichen eröffnet unserem Nachforschen ein unabsehbares Feld, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind. Aber diese Nachforschungen haben die Entdeckungen dessen, was das Dasein der Dinge vermittelt, nicht zum Gegenstande. Diejenigen Dinge, wovon wir das Vermittelnde eingesehen haben, die können wir, wenn jene Mittel in unseren Händen sind, auch hervorbringen. Z. B. in der Chemie die Combination der Urstoffe. Nun kann die Natur — der Inbegriff alles Bedingten, auf welche allein unsere Begriffserkenntniß geht, dem forschenden Verstande nichts mehr offenbaren als was in ihr enthalten ist — nämlich mannigfaltiges Dasein, Veränderungen, nie einen wirklichen Anfang, nie ein reelles Princip irgend eines objectiven Daseins.

Da sonach der letzte Grund der Welt und alles objectiven Daseins nirgend in der Sphäre des Natürlichen anzutreffen ist, (weil er sonst ein solcher wäre, nach dessen Grund man fragt) auf diese allein aber unsere Begriffserkenntniß sich beschränkt, so daß, was über oder außer ihr liegt, nicht begriffen werden kann, so ist das Bestreben, das Außernatürliche zu begreifen, weil nur das Natürliche Gegenstand des Begriffes sein kann, etwas ungereimtes — abgesehen von den Resultaten. — Um zur Lösung dieses Problemes zu gelangen müßten wir zu ergründen vermögen, wie aus dem von der Vernunft unmittelbar vorausgesetzten Unbedingten das Bedingte, aus dem absolut Einen, Unwandelbaren und Ewigen das Uneine, Wandelbare, Vergängliche und Zeitliche ein für allemal habe entspringen können. Im Hinblick auf diese Schwierigkeit schließt sich Jacobi an Platon an, welcher sagt: „Wie hat das Zeitliche von dem Ewigen erzeugt werden könne; welch' ein mögliches Verhältniß beider zu einander läßt sich menschlicher Weise denken? Diese Kluft füllt keine Philosophie, es bedarf, um hinüberzukommen, einer Brücke — oder Flügel.“ Die Art und Weise des Gewordenseins der Welt erscheint hiemit nothwendig als unbegreiflich. Aus der Art und Weise des menschlichen Schaffens

schloß er aber auf das Schaffen Gottes der Welt. Eine höhere Sicherheit als diejenige, welche der Analogieschluß gewährt, weiß er für seine Schöpfungstheorie nicht zu bieten.

§. 17.

Diese Theorie hielt er um so inniger fest, je mehr es ihm gelang, das „Ungereimte" der entgegengesetzten Theorien einzusehen und die pantheistische Lehre in ihrer vollkommenen Unhaltbarkeit darzustellen. Die pantheistische Weltanschauung tritt ihm vorherrschend in Spinoza und Schelling gegenüber. Seine Polemik wendet sich aber mit voller Bestimmtheit nur gegen Spinoza. Schelling wird zwar oft vorherrschend in das Auge gefaßt, aber nur unter der allgemeinen Kategorie der All-Einheits-Lehrer und Idealmaterialisten Jordano Bruno wird nur vorübergehend bei einzelnen Punkten berührt. Der Pantheismus in allen seinen Erscheinungsformen verkennt nicht die Nothwendigkeit, dem bedingten Einzelnen ein unbedingtes Substrat zu geben, weil aus dem baaren Nichts auch nichts werden kann. Für das Nichtsein, welches dem einzelnen Daseienden vorangeht, hat die Einbildungskraft die Bezeichnung eines vollkommenen, blos potentiellen Dasein erfunden. Allein dies ist ein bloßer Lückenbüßer des Verstandes und es ist nicht weniger unbegreiflich, weil geheimnißvoll: wie die Welt aus einem solchen Ersten entsprungen sei — als es unbegreiflich ist, wie jenes Erste als Ursache, als eine selbstbewußte, freie, dem vernünftigen Willen des Menschen analoge Ursache, als eine nach Zwecken wirkende höchste Intelligenz — der Welt des Bedingten zur realen Voraussetzung gedient habe. Jenes Erste — der Urgrund der pantheistischen Weltanschauung zerfällt aber bei tieferer Prüfung schon in seinem Begriffe, man mag es natura naturans oder das Ἕν καὶ πᾶν oder wie immerhin nennen. Setzt man mit Spinoza ein blind actuoses Wesen an die Spitze und läßt aus demselben die einzelnen Wesen in steigender Ordnung sich entwickeln, so verfällt man in die Ungereimtheit, das absolut Unvollkommene als das absolut Vollkommene zu setzen, weil das absolut Unvollkommene das Eine ist, aus dem Alles aber unselbstständig und darum vergänglich hervorgeht. Das absolut-Unvollkommene ist demnach das allein wahrhaft wirkliche, ewige Wesen. Das Unvollkommene aber, welches sich zur Vollkommenheit erst zu entwickeln hat, ist aber nicht das unendliche Wesen, welchem als integrirendes Moment die absolute Vollkommenheit innehaften muß. —

Faßt man die pantheistische Weltanschauung in der Schelling'schen Form und stellt man die Thesis in den Vordergrund: „die Natur ist Eins und Alles und außer ihr ist nichts" — so vermindern sich für den Denker die Schwierigkeiten nicht.

Hiemit ist der Begriff der Natur, was er in sich fasse und — nothwendig ausschließe noch keineswegs gegeben und durchaus bestimmt; denn die Aussage: es fasse dieser Begriff absolut Alles in sich, mit Ausnahme des absoluten Nichts; oder die Erklärung: es sei die Natur der Inbegriff alles Seyns, alles Wirkens und Werdens; alles Entstehenden und Vergehenden — wird dem Denker nicht genügen. Ein Solcher weiß, daß Aristoteles Recht hatte, von einer jeden Erklärung zu verlangen, daß sie die Gattung und den Unterschied eines Gegenstandes angebe. Hier fehlt aber beides, weil überhaupt alles Objective mangelt. Wir erhalten als positiven Inhalt des Naturbegriffes, ein bloßes Nicht-Nichts; als negativen, das absolute Nichts, ohne die Zugabe eines Merkmales zur Unterscheidung des einen von dem andern. Dennoch sollen der Aussage nach, beide sich gegenseitig im Begriffe bestimmen und zusammen seine Möglichkeit bewirken.

Wollte man, um diesem Mangel abzuhelfen, die eben angeführte Erklärung lieber selbst verwerfen und behaupten: keineswegs sei die Natur der Inbegriff alles Seins; ein solcher Inbegriff sei unmöglich und würde zum Object nur ein starres Unding haben. Auch sei sie nicht das ewige Wirken und Werden der Dinge, als hätte sie diese, irgend ein Dasein zur Absicht; sie sei einzig und allein das Hervorbringen als solches, das reine Hervorbringen ohne alle Absicht, die absolute Productivität. Dieser subject- und objectlosen a parte ante wie a parte post unbedingten absoluten Productivität allein könne ein wahres Sein zugeschrieben werden, keineswegs aber dem von ihr producirten, der Unendlichkeit der einzelnen Wesen; diese, als solche, seien in Wahrheit nicht; folglich könne auch nicht sein ein Inbegriff alles Seins, sondern es könne nur sein ewiges und unveränderliches Sein, das Sein der absoluten Productivität. — Ich sage: wollte man sich auf diese Weise helfen, so würde man aus einer Verlegenheit nur in eine andere, wo möglich, noch größere gerathen.

Wenn eine absolute Productvität Eines und Alles; die Unmöglichkeit aber des von Ewigkeit zu Ewigkeit von ihr Producirten, als solches, nichts ist; so fragt es sich: was den eigentlich die That

dieser absoluten Productivität, der Werth und Gegenstand ihrer unendlichen Geschäftigkeit sei? Beiworte und Umschreibungen werden diese und ähnliche Fragen nicht vertilgen; sondern im Gegegentheil sie nur vermehren. Wenn man uns, als eine höhere und tiefere Offenbarung der Lehre, verkündigte; — die Natur oder die absolute Productivität sei — die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Din'ge aus sich selbst erzeuge und werkthätig hervorbringe; sie sei der allein wahre Gott, der Lebendige; der Gott des Theismus hingegen sei nur ein abgeschmackter Göze, ein die Vernunft entehrendes Hirngespenst; so würden wir, dies vernehmend, doch wohl nicht verstummen dürfen; vielmehr dürften wir Ursache finden, jetzt noch dringender zu werden mit Fragen über eines solchen Gottes Werke: ob diese denn jetzt nicht mehr mit ihm Eines und Dasselbe sein sollen — oder dennoch? ob nur in ihm vorhanden oder auch außer ihm? — Sind sie nnr in ihm vorhanden, so sind sie bloße Veränderungen, Modificationen seiner selbst, und es wird in Wahrheit nichts geschaffen, als — die Zeit!

Man erwäge, daß der allein wahre und lebendige Gott (die Natur) sich weder vermehren noch vermindern kann; sondern daß dieser Gott-Natur oder Universum, von Ewigkeit zu Ewigkeit, sowohl der Qualität als der Quantität nach immer einer und derselbe bleibt. Es würde darum auch absolut unmöglich sein, daß er irgend einen Wechsel in sich verursache, sich als Veränderungskraft darthäte, wenn er nicht die Veränderlichkeit, die Zeitlichkeit, der Wechsel selbst wäre. Diese Veränderlichkeit selbst ist aber, sagt man uns, in ihrer Wurzel ein Unveränderliches, nämlich die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt in ihrer Frucht hingegen, in der expliciten wirklichen Welt, ein absolutes Veränderliches, so daß in jedem einzelnen bestimmten Moment das All der Wesen nichts ist. Demnach ist unwidersprechlich das Schöpferwort des naturalistischen Gottes, welches er von Ewigkeit zu Ewigkeit ausspricht: Es werde Nichts! Er ruft hervor aus dem Seyn das Nichtseyn; wie der Gott des Theismus aus dem Nichtsein hervorruft das Seyn.

Und so fänden wir uns denn auch hier wieder in dem Falle, uns ohne Weiteres entschließen zu müssen — entweder das offenbare Nichts als das allein an sich Wahre anzunehmen; oder die Meinung für annehmbar zu erklären, daß die Natur alles, und außer und über ihr nichts sei. Denn so viel ist doch wohl jedem Unbefangenen klar,

daß, wenn die Natur nichts als die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt, die Welt aber, mit allem, was in ihr ist, in jedem Moment ihres wirklichen expliciten Daseins nicht ist: daß dann die hervorbringende Ursache dieser von Ewigkeit zu Ewigkeit von einer Gestalt des Nichts in eine andere Gestalt des Nichts übergehende Welt, ganz in demselben Maße nichtig sein müsse, wie es ihre Wirkung ist. Das ganze Wesen dieser Ursache ist ja nichts anderes als ihr Wirken, und sie vollbringt in jedem Augenblicke vollständig alles, was sie zu vollbringen vermag; ihr Heute ist nicht vollkommener als ihr Gestern, und ihr Morgen wird nicht vollkommener sein als ihr Heute. Sie bringt also in Wahrheit nichts hervor, sondern macht sich ewig nur eine Veränderung mit sich selbst, das heißt, wie schon gesagt wurde: „sie gebieret ewig nur die Zeit!“ Diese zu erzeugen in einem ununterbrochenen Wechsel, das ist all ihr Leben und ihres ganzen Lebens Inhalt, nur damit sie lebe, thut sie alles, was sie thut; sie hat keinen höheren Zweck, keinen Lebens-Inhalt.

So zeigt Jacobi, daß weder natura naturans, noch der heiligen, ewig schaffenden Urkraft der Welt ein wahrhaftes Sein zukömmt.

Wenn aber dieses Primitive der Pantheistischen Weltanschauung bei tieferer Prüfung nur ein Abstractum ist, so kann auch nie aus demselben Etwas wahrhaft entstehen. Nach der Lehre des Pantheismus ist aber das Absolute, wie schon angedeutet wurde, nicht als Ursache der Welt, sondern als Grund derselben zu denken. Zwischen Grund und Folge ist aber der Eintritt einer Zeit eben so unmöglich, als zwischen Subject und Prädicat. Der Urgrund, aus welchem alles entstehen soll, kann von dem Entstandenen nie wahrhaft getrennt werden; denn es ist zwischen dem Grund und der Folge keine Zeit, und somit fallen beide zusammen. Wie die Blüthen eines Baumes kein von seiner Wurzel unabhängiges Leben haben, so gelangt das Endliche weder bei Spinoza noch bei Schelling zum wahren Fürsichsein.

Wenn aber kein Werden des Endlichen stattfindet, so ist auch nothwendig auf dieser Stufe das Dasein des Gewordenen — der Welt unerklärbar: „das Dasein des Dinges kann nur begriffen werden, wenn man sein Entstehen, sein Werden nachgewiesen hat. Nun ist kein Zweifel, daß Spinoza das ewige und unendliche Hervorgehen der Dinge aus Gott unter dem Begriffe des Werdens begriffen wissen wollte, weil er das Verhältniß des Hervorgegangenen, oder richtiger des ewig Hervorgehenden aus dem Urgrunde als eine

wahrhafte und reale Descendenz betrachtete. Allein bei Spinoza ist der Begriff des Werdens offenbar ein anderer als der gewöhnliche; denn der gewöhnliche Begriff des Werdens wird durch den „Vernunftbegriff" der Simultanität, Zeitlosigkeit und Ewigkeit zerstört, ohne daß deßhalb von dem Werden der Dinge und der Erklärung derselben abgestanden wird. Aber abgesehen von dem Begriffe der Zeit ist ein wahres Werden nicht begreiflich, und was Spinoza als solches darstellt, ist eine bloße Abhängigkeit der Begriffe von einander, nicht des Begriffenen. Ob er also auch ein Werden statuiren und eine Erklärung der Dinge, die, nur so fern die Dinge wahrhaft werden, möglich ist, liefern wollte; so ist doch weder jenes noch dieses wirklich geschehen, da es auf die versuchte Weise auch gar nicht möglich war." —

Auf eine schlagendere Weise hätte die angebliche Begreiflichkeit des Hervorgehens der Reihe der endlichen Wesen aus dem Unendlichen — nach Spinoza — nicht widerlegt werden können. Da das Endliche nur unter Darlegung seiner Genesis begriffen werden kann, diese Genesis — das Werden aber im strengsten Sinne des Wortes bei Spinoza gar nicht stattfindet, so ist auf diesem Standpunkt mit innerer Nothwendigkeit eine Erklärung der Existenz der Dinge unmöglich. Diese Dinge haben auch wirklich nur eine Schein-Existenz bei Spinoza. Aus dem Satze: das Werden könne eben so wenig geworden oder entstanden sein als das Sein oder die Substanz, zog Spinoza die richtige Folge, daß eine ewige, unendliche Actuosität der Materie eigen und ein unmittelbarer Modus der Substanz sein müsse. Dieser unmittelbare Modus, den er in dem Verhältniß von Bewegung und Ruhe der Naturae naturatae ausgedrückt zu finden glaubte, war ihm die allgemeine, ewig unveränderliche Form der einzelnen Dinge und ihres unaufhörlichen Wechsels. Hatte nun die Bewegung dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nach nicht angefangen, so konnten auch die einzelnen Dinge keinen Anfang haben. —

Während bei Spinoza die endlichen Gegenstände offenbar nur als Modi und Attribute der Substanz erscheinen, so tritt bei Schelling mehr die Prätension hervor, das Einzelne zur selbstständigen, wenn auch nur vorübergehenden Geltung gelangen zu lassen.

Es entstehen in dem „Urgrund" nach einer in ihm liegenden Sehnsucht nach Selbstoffenbarung nothwendig zwei gleiche Anfänge, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem in gleicher Weise, also in jedem das Ganze oder ein eigenes Wesen ist. Der Urgrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit

die zwei, die in ihm als Urgrund nicht zugleich oder eins sein konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich, damit Leben und Liebe und persönliche Existenz sei. Dies ist die letzte Epoche des göttlichen Werdens, in der er erst ganz fertig und verwirklicht erscheint. So ist Indifferenz am Anfang, Identität am Ende, Kampf in der Mitte. Wenn aber nach Jacobi die Differenz hier wie bei Spinoza nie wahrhaft eingetreten, so ist auch das dritte Stadium — die Versöhnung nicht möglich. Ueberdies wäre es unmöglich zu bestimmen, in welchem Stadium der Entwickelung sich Gott gerade befände. In geistreicher Ironie führt Jacobi gegen diese Weltanschauung an: „wo habt ihr den Beweis und wie lautet er, daß euer Gott nicht mehr in einer Schöpfung vor der Schöpfung, sondern in einer wirklich begonnenen und dauernden lebet? der mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften Schöpfung auf Schöpfung versuchende Grund mag auch jetzt nur wieder in einem solchen neuen Versuche begriffen sein und wie mit dem in ihm noch halb schlummernden Gotte, so mit euch nur sein Spiel und eitlen Mißbrauch treiben. So viel erkennet ihr doch und saget es laut: es liege und bewege sich immer noch im Grunde der Schöpfung des Weltalls das Regellose — das Chaos, als könnte es einmal wieder durchbrechen.

Wenn aber auch das letzte Stadium eintritt, so wird mit ihm die Vernichtung des Absoluten eingetreten sein — das Unendliche hat sein Ende. Nach geschehener vollkommener Actualisirung Gottes muß auch Alles Werden desselben und das All überhaupt aufhören; denn dieses war nur zum Zwecke dieser Actualisirung da. Wenn aber das Werden aufhört, so ist auch kein Leben mehr, da nach ihr das Leben nur im Werden ist. Gottes höchste Blüthe ist also auch sein Tod. Oder wenn er dennoch, auf seiner höchsten Stufe angekommen, am Leben bleiben soll, warum sollte dazu nicht fortwährender Kampf — ein Werden nöthig sein, da es doch zur Hervorbringung des Lebens nothwendig war? Wenn aber ein fortwährender Kampf vorhanden, so tritt das letzte Stadium nie ein."

Die Polemik Jacobis gegen den Pantheismus wendet sich

a) gegen das Substrat, welches den einzelnen Erscheinungen zu Grunde liegt. Hier wird insbesonders gezeigt, daß sowohl die spinozistische als die schelling'sche Darstellung des Absoluten schon im Begriffe unmöglich ist.

b) Gegen das Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen. Hier wird nachgewiesen, daß wegen der Negation

der Zeit ein wirkliches Werden des Endlichen gar nicht möglich ist. Das Endliche gelangt nicht zum Fürsichsein, weil das Unendliche nur sein inneres Princip ist. Das Unendliche und Endliche stehen zu einander im Verhältnisse des Grundes und der Folge. — Wenn nun zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen eigentlich nie eine wahre Differenz stattfindet, so kann auch

c) die Versöhnung, welche Schelling besonders hervorgehoben, nie eintreten. Dieses letzte Stadium der Entwickelung Gottes wäre auch seine Vernichtung, weil seine qualitative Existenz nur das Werden ist.

Anmerkung. Bei Spinoza begegnen unserem Jacobi drei „Unbegreiflichkeiten," welche als kräftige Instanzen mutatis mutandis gegen jede Form des Pantheismus angesehen werden können. Unbegreiflich ist es, daß etwas der Natur nach früher sein kann, ohne zugleich es der Zeit nach früher zu sein. Nicht weniger unbegreiflich ist die willkührliche Unterscheidung zwischen dem Unendlichen und dem Endlich-Unendlichen, falls diese Unterscheidung mehr als eine bloße logische Abstraction sein soll. Drittens erscheint ihm der regressus in infinitum, durch welchen die einzelnen Dinge gegenseitig und reell von einander abhängig dargestellt werden, als die Totalität des Seienden selbst, oder man findet überall keinen Anknüpfungspunkt mit dem Unendlichen erster und zweiter Ordnung.

§. 18.

Wie bei Jacobi der persönliche und über dieser Welt sich befindliche Urgeist den Gedanken der Welt schuf bevor diese selbst in die Wirklichkeit trat, so überschwebt dieser Gedanke Gottes die Welt fortgesetzt — vor der Verwirklichung des Einzelnen und aus jenen Urgedanken Gottes schöpft das endliche Dasein die Fortsetzung seiner wirklichen Existenz. — So erscheint die Erhaltung der Welt als eine fortgesetzte Schöpfung. Das Wort: „es werde!" hallet fort bis an den fernsten Rand der Zeitlichkeit. Schon dem endlichen Geiste kömmt vermöge seiner Freiheit vom Naturmechanismus ein Vorhersehen zu. Wie aber die Freiheit des Menschen eine beschränkte ist, weil dieser mit einem Theile seines Wesens dem Naturzusammenhange innehaftet, so ist auch sein Vorhersehen wegen der Endlichkeit seines Wesens begrenzt. Die absolute Freiheit und die unbegrenzte Vorsehung kommen nur dem absoluten Urgeiste zu. Diese zwei Eigenschaften bedingen sich wechselseitig und begründen die Persönlichkeit. Zur Verbindung dieser beiden Begriffe wurde Jacobi aber sicher durch Spinoza bestimmt. Da bei Spinoza die Ur-Vernunft ihrer nicht bewußt ist und die Gegenstände nicht entwirft bevor diese in's Leben treten, so ist auf diesem Standpunkte weder ein Vorhersehen, noch

eine Freiheit möglich. Unserem Weisen genügte aber die Macht des Spinozistischen Urseins nicht, um dasselbe Gott zu nennen: eine Macht, welche nicht mit Erkenntniß, Weisheit und Güte regierend vorwaltet — ist ein blindes Schicksal und wird selbst nicht dadurch, daß man sie mit dem Wortschwalle einer absoluten Vernunft bezeichnet, zu einem wahrhaft vernünftigen, mit Freiheit waltenden Wesen; es wird dadurch nicht das blinde Schicksal zu einem Gott. Was im Gegensatze mit dem Schicksal den Gott zu einem Gott macht, das heißt Vorsehung. Nur wo sie ist, da ist Vernunft, und wo Vernunft ist, da ist auch sie. Sie selbst ist der Geist und nur dem, was des Geistes ist, entsprechen die sein Dasein verkündenden Gefühle der Bewunderung, der Ehrfurcht, der Liebe. Wohl können wir von einem Gegenstande urtheilen, daß er schön sei oder vollkommen, ohne vorher zu wissen, wie er also wurde, ob mit oder ohne Vorsehung; aber die Macht, die ihn werden ließ, können wir nicht bewundern, wenn sie gedankenlos, ohne Absicht und Vorsatz nach Gesetzen einer bloßen Naturnothwendigkeit ihn hervorgebracht. Selbst die Herrlichkeit und Majestät des Himmels, die den noch kindlichen Menschen anbetend auf die Kniee wirft, überwältigt nicht mehr das Gemüth des Kenners der Mechanik, welche diese Körper bewegt und ihre Bewegungen erhält, ja sie selbst auch bildete. Nicht vor dem Gegenstande erstaunt er mehr, ist dieser gleich unendlich, sondern allein vor dem menschlichen Verstande, der in einem Copernicus, Gassendi, Keppler, Neuton und Laplace über den Gegenstand sich zu erheben, durch Wissenschaft dem Wunder ein Ende zu machen, den Himmel seiner Götter zu berauben, das Weltall zu entzaubern vermochte. Aber auch diese Bewunderung, die alleinige des menschlichen Erkenntnißvermögens — würde verschwinden, wenn es einem künftigen Hartley, Darwin, Condillac oder Bonnet wirklich gelänge, uns eine Mechanik des menschlichen Geistes vor Augen zu legen, die eben so allumfassend, begreiflich, einleuchtend wäre, als die Neutonische des Himmels. Wir würden dann weder die Kunst noch die Wissenschaft, noch irgend eine Tugend mehr wahrhaft und besonnen ehren, sie erhaben finden, mit Anbetung sie betrachten können. — Aesthetisch zu rühren und selbst ein bis zum Entzücken gehendes Wohlgefallen im Gemüthe zu erregen, würden zwar auch dann noch die Thaten und Werke der Heroen des menschlichen Geschlechtes — das Leben eines Socrates und Epaminondas, die Wissenschaft eines Platon und Leibnitz, die dichterischen und plastischen Darstellungen eines Homer, Sophocles und

Phidias — vermögen; eben so, wie auch den ausgelerntesten Schüler eines Neuton oder Laplace der sinnliche Anblick des Sternenhimmels noch zu rühren und sein Gemüth erfreulich zu bewegen im Stande ist; nur dürfte alsdann nach dem Grunde einer solchen Rührung nicht gefragt werden; denn die Besinnung antwortete unfehlbar: du wirst kindisch nur bethört, behalte einmal, daß Bewunderung nur der Unwissenheit Tochter ist. Diese Werke können unsere dauernde Verwunderung nur erhalten, wenn wir sie als Werke einer Vorhersehung ansehen. Die Vorhersehung aber, weil mit Freiheit nothwendig verbunden — ist nur an eine Person geknüpft. Jacobi's besondern Unwillen erregte insbesonders der Umstand, daß die „Einheitslehrer" auch von ihrem Standpunkte aus, das Wort "Für-Sehung" gebrauchen: „Diese reden, was sie nicht denken, weil es unmöglich ist, zu denken eine blinde Vorsehung, einen unvorsätzlichen Vorsatz, eine freie Nothwendigkeit; sie verkehren die Worte und treiben loses Spiel mi der Rede, mißfällig den Aufrichtigen. Insbesonders tadelte er den Spinoza, dem er sonst Redlichkeit und Offenheit zuschreibt, daß er auch das bewußtlose, blinde Schicksal als Vorsehung auslege, und auf diese Auslegung gestützt ebenfalls von Rathschlüssen und einer Weltregierung seines Gottes von allgemeinen und besonderen, von inneren und äußeren Führungen und Leitungen desselben, von seinem Beistande rede. Ihm war ein Hervorbringen mit Absicht, Entwurf und Vorsehung, und ein Hervorbringen mit freier Wahl gleichbedeutend. Daher wo Vernunft, da auch Freiheit. Die Vernunft kömmt aber nur der Persönlichkeit zu. Diese besteht in der Losgebundenheit von dem Naturmechanismus. Dies leitet ihn, die Freiheit zu definiren als das „Vermögen des Menschen, Kraft dessen er selbstständig und alleinthätig in sich und außer sich handelt, wirkt und hervorbringt."

§. 19.

In so fern der Mensch sich als ein freies Wesen ansieht, fühlt und betrachtet, schreibt er sich persönliche Eigenschaften, seine Kunst und Wissenschaft, seinen intellectuellen und moralischen Charakter sich selbst allein zu; er sieht in so fern er sich selbst als den Urheber, als den Schöpfer davon an; und nur in so weit er sich, den Geist, die Intelligenz und nicht die Natur — aus der er nach einem Theile seines Wesens mit einer nothwendigen Weise entsprungen ist, zu der er mit diesem Theile gehört, und in ihren allgemeinen Naturmechanismus

verflochten, in sie eingereiht ist — als den Schöpfer und Urheber ansieht, nennet er sich frei.

Er nennet sich frei mit einem Theile seines Wesens, welcher nicht zu der Natur gehört und nicht aus ihr entsprungen ist und von ihr nur Empfindung hat, in so fern er sie gebraucht und meistert, sich von ihr losreißet und mit seinem freien Vermögen ihren Mechanismus bezwingt und sich denselben dienstbar macht. Der Geist allein, nicht die Natur erfindet und bringt mit Absicht hervor; er dichtet und trachtet. Das Hervorbringen der Natur allein ist ein blindes, vernunftloses, nothwendig blos mechanisches Hervorbringen ohne Vorsehung, Entwurf, freie Wahl und Absicht. Darum finden sich auch in unserem Bewußtsein Vernunft und Freiheit unzertrennlich mit einander verknüpft, nur nicht dergestalt, daß von der Vernunft (dem Adjectivo) das freie Vermögen; sondern so, daß von dem freien Vermögen (dem Substantivo) die Vernunft abgeleitet wird. Die ganze Entwickelung dieser Lehre ist bis in die einzelnsten Sätze durch Spinoza gegensätzlich bestimmt. Dies erhellt insbesonders aus Folgendem: „Was der Geist hinzuthut, ist das Nicht-Mechanische, das Nicht nach einem allgemeinen Naturzusammenhange, sondern aus eigenthümlicher Kraft entspringende, in den Handlungen, Werken und Charakter des Menschen. Wenn man diesen Entschluß, dieses Eingreifen des Geistes in die Natur läugnet, so läugnet man überall den Geist und setzt statt seiner nur Naturwesen mit Bewußtsein. Dieses Bewußtsein bringt dann nichts als Vorstellungen und Vorstellungen von Vorstellungen, Begriffe und Begriffe von Begriffen hervor, die allmählig entstehen, so wie die Substanz in Handlung gesetzt wird und handelt. Der Blinde geht voran, weiset den Weg und der Sehende folgt. Dann hat das Wüste Ordnung und Gestalt erfunden; das Sinnliche, Sinn und Besinnung, Wahrnehmung und Verstand; das Unvernünftige, Vernunft; Lebloses das Lebendige; überall — das Werk den Meister. Wer nun dieses annehmen kann und auf die Schlüsse seiner zeitlichen Vernunft gestützt, sich nicht scheuet zu behaupten: Homer, Sophocles, Pindar, die Barden Ossian und Klopstock — Aristoteles, Platon, Leibniz, Kant und Fichte — alle Dichter und Philosophen wie sie Namen haben; — alle Gesetzgeber, Künstler und Helden — hätten ihre Werke und Thaten im Grunde nur blindlings und gezwungen, der Reihe nach in dem nothwendigen Zusammenhange von Ursache und Wirkung, das ist, dem Naturmechanismus zu Folge hervorgebracht; und die Intelligenz als

nur begleitendes Bewußtsein hätte dabei blos und allein das Zusehen gehabt — wer dieses annehmen und zu seiner Wahrheit machen kann, mit dem ist weiter nicht zu streiten. Zu dem Geständniß kann man ihn auf der logischen Folter zwingen, daß er, die Freiheit läugnend, das eben Vorgetragene uneingeschränkt behaupte und mit dem Worte Freiheit, wenn und wo er es gebrauche, allemal nur das materialistische Princip des Mechanismus, eine ursprüngliche, bloß unbestimmte Thätigkeit an sich — Actuosität oder Agilität im Sinne habe. Hat er aber dieses Geständniß abgelegt, so müssen wir ihn losgeben; denn, was er läugnet, das läßt sich nicht streng philosophisch beweisen, was er beweiset, streng philosophisch nicht widerlegen. Wir dagegen sagen aus: es ist unmöglich, daß Alles Natur und keine Freiheit, weil es unmöglich ist, daß, was allein den Menschen adelt und erhebt — das Wahre, das Gute und Schöne nur Täuschung, Betrug und Lüge sei. Das ist es, wenn Freiheit nicht ist. Unmöglich ist wahre Achtung, unmöglich wahre Bewunderung, wahre Dankbarkeit und Liebe, wenn es unmöglich ist, daß in Einem Wesen Freiheit und Natur zusammenwohnen und jene walte, wo diese webet. Eine Maschine, ein Automat vermag kein Mensch zu achten, zu lieben, ihm zu danken oder auch nur zu bewundern. Eine Maschine, ein Automat bewundernd, bewundern wir immer nur die in ihnen verborgene Kunst, den Geist den erfindenden, der mit Einsicht und Absicht sie hervorgebracht. Auf diesen allein beziehen sich jene Empfindungen; sie beziehen sich ausschließlich, allein und ganz allein auf ein nicht-mechanisch wirkendes Vermögen, das auf keine begreiflich mögliche, sondern auf eine begreiflich (das ist natürlich) unmögliche Weise wirkt, bestimmt und hervorbringt. Dies Letztere führte ihn zu der Ueberzeugung, daß an die Freiheit als an eine Thatsache geglaubt werden müsse. „Das Gebiet der Freiheit ist das Gebiet der Unwissenheit. Ich setze noch hinzu: Einer dem Menschen unüberwindlichen, und unterscheide sie dadurch von jener, deren Reich und Herrschaft immer mehr einzuschränken die Vernunft den Beruf hat; auf dessen gänzliche Eroberung sie, um es Fuß vor Fuß der Wissenschaft zu unterwerfen, nothwendig ausgeht — aber weinen würde wie Alexander, wenn sie bei ihrem Ziele anzukommen jemals Gefahr sähe.

Gründete sich der Glaube an Freiheit auf jene Unwissenheit, welche die Vernunft, Wissenschaft erzeugend, zu vertilgen bestimmt ist; so wäre die Vernunft dem Menschen nur so lange als sie in der Kindheit bliebe und mit Wahn und Täuschung sich vertrüge, gut;

heranwachsend, zur Vollkommenheit gedeihend, entwickelte sich aus ihr lauter Tod. Dieser Tod hieße Wissenschaft und Wahrheit; Wissenschaft und Wahrheit hieße der Sieg über alles, was des Menschen Herz beseligend erhebt, sein Angesicht verklärt, sein Auge in die Höhe richtet: der Sieg über alles Große, Erhabene und Schöne. Soll es sich nicht so verhalten; soll nicht — Wahn das Göttliche im Menschen; Wahrheit und geläuterte Vernunft das Ungöttliche sein: so muß die mit dem Glauben an Freiheit verknüpfte Unwissenheit ganz anderer Art: sie muß jener der Wissenschaft unzugängliche Ort des Wahren sein. — „Ziehe die Schuhe aus, denn hier ist heiliges Land."

Aus denselben Gründen, aus welchen wir das Dasein Gottes nicht begreifen können, ist uns auch jeder Act der Freiheit unbegreiflich, weil wir sonst die Bedingungen angeben müßten, unter welchen derselbe zu Stande gekommen ist, was dem Begriffe der Freiheit geradezu widerspräche. „Die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freiheit in Einem und demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniß. Wer die Schöpfung begriffe, würde dieses Factum begreifen; wer dieses Factum die Schöpfung und Gott selbst."

Aber für die Realität des Begriffes der Freiheit spricht der innere gewisse Geist, dem kein Syllogismus gewachsen, der Geist durch seine Gegenwart in den Thaten der Freiheit und einem unvertilgbaren Bewußtsein. Das einzelne vernünftige Wesen behauptet sich aber nicht blos siegreich einer Nothwendigkeit gegenüber, sondern auch selbst bei der Vernichtung der Naturseite, welche der sinnliche Träger des Geistes hienieden ist. Von der Unsterblichkeit der Seele überzeugte ihn ebenfalls der „innere Geist" und einen höheren Grad der Ueberzeugung als diesen gab es ihm nicht. Er machte deßhalb auch keine tiefer eingehende Versuche zur Begründung dieser Wahrheit. Da dieser Gegenstand dem Gebiete des Uebersinnlichen (Uebernatürlichen) angehört, so mußte er auf jede Beweisführung verzichten, weil er als Axiom den Satz festhielt, daß die Möglichkeit einer Beweisführung an dem Rande des Natürlichen seine Grenze finde.

§. 20.

Nachdem wir nun auch die einzelnen metaphysischen Wahrheiten in einem inneren Organismus dargestellt, werfen wir einen kritischen Blick auf die Metaphysik unseres Weisen. Die Lehre vom

Dasein Gottes mußte nach den in der Erkenntnißtheorie angegebenen Gründen weniger reichhaltig sein als bei den Theisten, welche entweder Beweise für das Dasein Gottes und Demonstrationen über die Qualitäten Gottes an sich — a priori geben, oder von der geschaffenen Welt aus, auf das Complement derselben — den Schöpfer schließen. Die inneren unmittelbaren Aussprüche des „Geistes" werden hier nur unterstützt durch Analogien. Ebenso kann das Hervorgehen der endlichen Welt nach der Natur des Standpunktes nur durch die Analogie des menschlichen Schaffens der Vorstellung näher geführt werden. Die negative Seite dieser Theorie — die Polemik gegen den Pantheismus hat aber einen unvergänglichen Werth. Obwohl er nur gegen Spinoza und Schelling als Gegner sich wendet, so haben doch seine Instanzen gegen den Pantheismus jeder Form ihre Berechtigung. Obgleich Jacobi vorübergehend den Spinozismus für — ein durchaus begreifliches System erkannte, so zeigte er doch mit der vollendetsten Klarheit, daß der Pantheismus nicht einmal als ein bloßes Gedankending die Probe des tieferen Denkens bestehe und um so weiter entfernt sei, das große Problem des Hervorgehens des Unendlichen aus dem Endlichen zu lösen, als nach der Fundamentalanschauung jenes Systemes eine wirkliche Trennung des Unendlichen und Endlichen — ein Werden der Welt gar nicht möglich ist. Mit tiefem Scharfblicke zeigte er sodann, daß unsere Welt in ihrer Veränderlichkeit und Fortbildung das Absolute nicht sein könne, weßhalb dasselbe außerhalb und über dieser Welt existiren müsse.

Die von dem absoluten Urgeiste mit einem Schlag aus dem absoluten Nichts in das Dasein gerufene Welt theilt sich bei ihm in zwei Reiche — die äußere Natur und das Reich der vernünftigen Persönlichkeiten. Das strenge Festhalten an der Anschauung, daß Vernunft nur mit einer Person verbunden und ohne diese nicht vorhanden, verleitete ihn, die äußere Natur, nicht in ihrem ganzen Werthe zu würdigen. Wenn die Vernunft nicht in allen ihren Erscheinungsformen eine selbstbewußte ist; so folgt daraus nicht, daß sie überall da fehle, wo das Moment des Selbstbewußtseins nicht vorhanden ist. In der äußeren Natur fand Jacobi nur ein blindmechanisches Treiben, dem jede Weisheit abgehet. Er glaubte, daß die Begeistigung der äußeren Natur nothwendig zum Spinozismus führen müsse. Es entging ihm gänzlich jene allein richtige und wahrhaft befriedigende Anschauung, welcher zufolge man in der Natur nicht einen vernunftlosen Mechanismus, sondern Leben und einen

allgemeinen geistigen Zusammenhang findet. Wenn er auch in seinen Schriften bisweilen auf eine erhabene und höchst anziehende Weise von der äußeren Natur sprach, so würde er doch vor dem Gedanken erbebt haben, daß ein Geist diese Natur durchziehe. Und doch ist diese Anschauungsweise nicht nur nicht gegen den Theismus, sondern durch sie kann dieser erst recht anschaulich begründet werden. Diese Anschauungsweise ist nicht gegen den Theismus, weil der endliche Geist in der äußern Natur eben so wenig den absoluten und jenseitigen Urgeist ausschließt, als der endliche Geist in der Brust des Menschen. Erkennt man diesen endlichen Geist in der Natur nicht an, so kann man auch den Urgeist nicht in ein richtiges Verhältniß zu derselben setzen. Jacobi hätte sich zu jener geistigen Wechselbeziehung Gottes und der äußeren Natur um so mehr erheben sollen, als er den Wechselverkehr zwischen Gott und dem Menschen auf die schärfste Weise hervorhob und ihn zur alleinigen Quelle der Offenbarung Gottes machte. Es ist nicht zu läugnen, daß man bei der Annahme der Immanenz Gottes in der Natur leicht die Transcendenz verlieren kann, eine nolhwendige Folge jedoch der Annahme der Immanenz ist es nicht. Wir sehen schon früher, wie Malebranche die Immanenz Gottes so tief ausprägte, ohne die Transcendenz zu verlieren. (Hegel, sich selbst täuschend oder den Malebranche zum Genossen seiner Weltanschauung stempelnd sagt von ihm: „Malebranche hat ganz denselben Inhalt wie der Spinozismus, aber in frommer, theologischer Form: um dieser Form willen hat er nicht den Widerspruch gefunden, den Spinoza fand; darum ist ihm auch nicht der Vorwurf Atheismus gemacht worden.)

Wie Jacobi durch die Nichtannahme eines Geistes in der Natur den Verkehr des Urgeistes mit der Letzteren schwierig machte, so in gleicher Weise den Verkehr des Menschen mit der äußeren Natur. Zwar finden wir auch Stellen bei „Allwill“ wo die Natur den Menschen „so lieblich unterrichtet“ und in einem innigen Verhältnisse zu ihm steht. Diese Stellen sind aber vorherrschend der ästhetischen Seite Jacobis zuzuschreiben. Die Geheimnisse der Natur werden wir nur dann verstehen, wenn wir annehmen, daß dort dieselben Gesetze walten wie in unserem Innern, und dort ein, wenn auch bewußtloses, doch sinnreiches Leben und Weben uns entgegentritt, in welchem der Geist Gottes durchscheinet, wie er aus dem Geiste des Menschen wiederstrahlet. Diese Anschauung, welche der Theismus der neuesten Zeit so scharf ausprägt, ist ihm entgangen.

Obwohl wir es tadeln, daß Jacobi nur ein blind-mechanisches Walten in der Natur erkennt, obwohl wir gerne eine tiefe Verwandtschaft der Vernunft in der Natur mit dem menschlichen Geiste voraussetzen, so stimmen wir doch unserem Weisen vollkommen bei, daß er einen specifischen Unterschied zwischen dem Menschen und jeder niederen Stufe in der Schöpfung annimmt. Das dem Menschen eigene und ihn specifisch unterscheidende höhere Vermögen möchten wir aber zweckmäßiger mit dem Worte „Geist" bezeichnen. Unendlich groß ist das Verdienst Jacobi's, nach längerer Zeit wieder auf dieses höhere Vermögen und seine bedeutungsvollen Functionen aufmerksam gemacht zu haben.

Seine Lehre von der Freiheit hat vorherrschend durch Spinoza ihre Bestimmtheit erhalten. Weil er bei Spinoza die Nothwendigkeit alles Geschehens von dem Mangel an Vorhersehen ableitet, so verband er die Begriffe, Freiheit und Vorsehung miteinander. Dieser Gegensatz zu Spinoza bestimmte ihn, sehr richtig das Denken mit dem Wollen zu verbinden. Es herrschte in der Philosophie, welche den Theismus vertrat, noch immer die Meinung, daß Denken und Wollen zwei verschiedene Vermögen seien. Aber der Unterschied zwischen Denken und Wollen ist nur der zwischen theoretischem und praktischem Verhalten. Es sind demnach nicht zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: — Das Denken, als sich übersetzend in das Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben. Die deutsche Sprache hat für beide Handlungen auch sehr ähnlich lautende Worte; entschließen und beschließen. Wenn man diese Verbindung des Denkens und Wollens als sehr vortheilhaft bezeichnen muß, so hat doch Jacobi gefehlt, daß er das Denken nur als ein subjectives faßt. Es ist dies der Standpunkt des empirischen Selbsts, welches sich frei bewegt, weßhalb Hegel bemerkt, daß diese Philosophie in so hohem Grade der Schönheit der Empfindung fähig sei. Dieser Fehler mußte ihn nothwendig dahin führen, daß er den Begriff der Freiheit mit dem Begriffe der Willkühr verwechselte. „Ich verstehe mit dem Worte Freiheit dasjenige Vermögen, kraft dessen er selbst und alleinthätig in sich und außer sich handelt, wirkt und hervorbringt." Durch diese Bestimmung der Freiheit zeigte Jacobi, daß er den Willen in der Form der Zufälligkeit faßte. Jacobi fühlte sich zu diesen Bestimmungen der Willkühr fast genöthigt, weil ihm jedes Handeln nach allgemeinen Gesetzen als ein nothwendiges erschien, wie wir bereits im vorigen Paragraphe angedeutet haben. Der Standpunkt des Losgebundenseins

von den objectiven Gesetzen zeigt sich besonders in folgender Stelle: „Nimm alle Sittenlehren, alle Philosophien des Lebens zusammen und versuche streng nach ihren Vorschriften zu wandeln: wenn du wahres Gefühl von Schönheit und Vortrefflichkeit hast, auf wie viele Ausnahmen wirst du stoßen? Willst du nun, aus Furcht zu verirren, keine solche Ausnahme gelten lassen: wie muß da nicht endlich dein Herz und Verstand sich verstocken, dein Geist zu jedem freien Bestreben unfähig werden?" Ferner: „Es läßt sich auf alle Weise darthun und durch eine Menge Beispiele erläutern, daß der Begriff der entschiedensten Tugend doch immer etwas schwankendes bleibt, so daß zuweilen der Mensch sich am vortrefflichsten zeigt, indem er ihnen schnurstracks entgegen handelt. Leichtsinn in Absicht der Wahrheit, ist Sohn und Vater des Lasters, sein Helm und Schwert, schon die kleinste Lüge eines der ärgsten Verbrechen gegen uns selbst, gegen die Menschheit. Aber wer könnte zu unseren Zeiten den unüberlegten Entschluß fassen, nie eine Unwahrheit sagen zu wollen?

Und hat es nicht zu allen Zeiten Fälle gegeben, wo es Trieb der erhabensten Menschheit, wo es Eingebung Gottes war, zu lügen? — „O wer hat diese entsetzliche That gethan?" „„Niemand,"" antwortete Desdemona; „„ich selbst, leb wohl, empfiehl mich meinem gütigen Herrn, leb wohl!"" Othello ruft: „„Sie fuhr als eine Lügnerin zur Hölle, ich war es, der sie mordete."" — Aber, o gerechtester Gott! wer wollte nicht mit einer solchen Lüge im Munde den Geist aufgeben und sich vor deinen Richterstuhl stellen?!" „Ja ich bin der Atheist, sagt Jacobi in seinem Schreiben an Fichte, der Gottlose, der dem Willen, der Nichts will zuwider — lügen will, wie Desdemona sterbend log, lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades, morden will wie Timoleon; Gesetze und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbstmord beschließen wie Otho, Tempelraub begehen wie David; — ja Aehren ausrufen am Sabbath auch darum, weil mich hungert und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich, daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist."

Alle Tugenden sind somit nach Jacobi nur unmittelbare Triebe, nur verschieden gestaltet nach den verschiedenen Formen und Zustän-

den der menschlichen Gesellschaft. Nicht objective Gesetze und der immante Zweck des Willens, sondern die Situation bestimmt die sittlichen Handlungen. Aber zwischen der reinen Willkühr des Handelns und dem nothwendigen Handeln liegt das freie Ergreifen der ewigen Gesetze, in deren Bethätigung die wahre Freiheit des Menschen sich darstellt. Spinoza konnte die Freiheit nicht zur Wirklichkeit kommen lassen, weil der Einzelne als Solcher zu keiner Berechtigung für sich gelangt. Alles ging in der Substanz auf, deßwegen konnte der Einzelne ihr nicht selbstständig gegenübertreten. Ohne den Einzelnen dieser Nothwendigkeit anheimzugeben, kann man ihn doch in eine höhere Ordnung einreihen. Deßhalb ist auch dem Einzelnen die Freiheit nicht genommen, wenn er seiner subjectiven Meinung (im weiteren Sinne des Wortes) entsagend an eine höhere Macht sich hingibt. Vielmehr ist seine Freiheit gehoben, indem er befreit von der Macht der Triebe dem ewig Wahren und dem ewig Guten folget. — Wie in der äußeren Natur uns eine durchgängige Gesetzmäßigkeit entgegen tritt, so finden wir auch im Reiche des Geistes dieselben Gesetze. Aber hier im Reiche der Freiheit werden dieselben nicht mit Nothwendigkeit vollzogen, sondern frei aufgenommen, und darin besteht die wahre Freiheit, daß der Mensch Dasjenige, was ewig recht und wahr ist, ohne Zwang vollzieht. Nicht in einem willkührlichen Ergreifen besteht die Freiheit, nicht in einem bloßen Entbundensein vom Zwang. Die Alten erkannten schon diese ewigen Gesetze, nach welchen wir handeln müssen. Den Abdruck der inneren Gesetze, fanden sie in den äußeren Gesetzen, welche von Munde zu Munde gingen. Unvergleichlich schön läßt in dieser Beziehung Sophocles seine Antigone sprechen: „Die Gesetze — man weiß nicht von Wannen sie gekommen sind — sie sind, weil sie sind.“

Es war ihnen dabei nicht entgangen, daß es dem Einzelnen gestattet sei, gegen diese ewigen Gesetze anzustreben. Aber mit unendlichem Unglücke wird stets derjenige bedroht, der es wagt, gegen die Majestät dieser Gesetze zu handeln.

Es ist zwar nicht zu läugnen, daß Jacobi stets von einer innern Stimme spricht, welche zur Vollführung des Guten antreibt — allein das innere „Soll“ ist ihm nur das Herz, welches ihn bestimmt, nach der jeweiligen Situation zu handeln. Die wahre Freiheit bethätigt sich aber in dem Ergreifen des an sich Vernünftigen. Wenn ich das Vernünftige will, so handle ich nicht als particuläres Individuum, sondern nach dem Begriffe des Sittlichen, in einer sittlichen Handlung

mache ich mich nicht selbst, sondern die Sache geltend. In einem gewissen Sinne kann man wohl sagen, daß der Mensch getrieben werde von einem Pathos — wie es Hegel nennt — bei seinem Thun und daß er das Selbst bewahre, wenn er böse handle. (Wir stehen jedoch nicht auf dem Standpunkte, nach welchem das Endliche als solches böse ist). So kann man selbst vom Künstler sagen, daß er nicht sein eigenes Selbst im Kunstwerke verwirkliche, sondern eine objective Idee. Derjenige Künstler verdient den Kranz, welcher die Idee am reinsten zu Tage fördert, nicht seine Manier. Der Mensch thut immer Verkehrtes, sobald er seine Particularität zu sehr hervortreten läßt. Wenn daher große Künstler ein Werk hervorbringen, so kann man wohl sagen: so muß es sein: das heißt des Künstlers Particularität ist ganz verschwunden und keine Manier erscheint, Phidias hatte keine Manier; die Gestalt selbst lebt und tritt hervor. Aber je schlechter der Künstler, desto mehr sieht man ihn seine Particularität und Willkühr zur Schau tragen. — Nach Jacobi ist aber das Kunstwerk die Schöpfung des Augenblickes — das ausschließliche Produkt des Selbst. Diese Einseitigkeit steht in einem tiefen Zusammenhange mit seinen Bestimmungen über die Freiheit.

Nachdem wir die einzelnen metaphysischen Punkte zu würdigen versucht haben, so fügen wir noch kurz das Verhältniß der Jacobischen Metaphysik zum Theismus der Gegenwart an, um den dießfallsigen Werth der Jacobischen Metaphysik für die Gegenwart zu bezeichnen. — Manche halten den Theismus Jacobi's für zu abstract und ziehen den modernen Theismus vor, weil hier Gott uns näher gerückt ist und vielseitigere Beziehungen zu dieser Welt dargeboten sind.

Der von Immanuel Hermann Fichte angebahnte und von ihm vorherrschend vertretene Theismus, welcher die Immanenz in sich aufgenommen und das abstracte Princip der Hegel'schen Subjectivität weiter geführt hat, rückt uns allerdings Gott näher und seine Beziehungen zur Welt haben eine tiefere Fülle und einen größeren Reichthum, allein nach unserer Ansicht ist dieser „Theismus" bisher doch nicht zur Transcendenz wahrhaft gelangt. Es genügt zur Begründung unserer Ansicht, nur folgende Stellen aus dem (metaphysischen) neuesten Werke J. H. Fichte's — der „speculativen Theologie" hervorzuheben.

1) Ohne Welt, Universum, ohne eine unendliche Wirklichkeit wäre Gott nicht Gott, d. h. mit Gottes Wirklichkeit ist ein Universum gesetzt, in dem Alles beschlossen ist, in welchem nichts entstehen und vergehen kann.

2) Nichts entsteht daher wahrhaft oder vergeht; vielmehr in seinem eigentlichen Bestande ewig seiend, wechselt das Urbeharrliche nur an der Verbindung mit den Anderen und immer Anderen seine Beschaffenheit.

Wenn nun von Fichte das gegenwärtige und sinnliche Universum nicht gemeint ist, sondern die ideale Grundlage derselben, so ringt er sich bei der Bedingtheit Gottes von der Existenz des Universums von der Immanenz nicht los. Wir verkennen nicht die Schwierigkeiten, welche das Gewordensein der endlichen Welt darbietet, weil dadurch eine Veränderung — Verendlichung in das Unendliche hineingelegt wird. Wir halten die Schwierigkeiten durch die Annahme einer ewigen Schöpfung keineswegs beseitigt. Allein wegen dieser einzigen wissenschaftlichen Schwierigkeit finden wir uns nicht bestimmt, diese Fundamentalanschauung des Theismus — das Gewordensein der Welt aufzugeben.

Das Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen wird auch von Fichte nicht als durchaus evident für unsere Erkenntniß bezeichnet: „Die Erfindung eines absoluten Wissens gehört zu den übereiltesten Behauptungen eines sich selbst mißverstehenden Philosophirens. Den Hervorgang etwa belauschen zu wollen, wie sich zuerst ein individuelles Dasein von seiner bedingenden Grundlage ablöst, in der es schon verborgen liegt — worin nur ein Beispiel dessen vorhanden ist, was auf universelle Weise in allem Schaffen eines Endlichen vorgeht — dies wird dem Besonnenen um so weniger in den Sinn kommen, als er weiß, daß von selbst schon jedes Präexistirende der Beobachtung entrückt ist, daß er demnach ein an sich Ungereimtes erstreben würde. Wohl kann er aber an dem universalen Effekte des Geschaffenen das Wesen der Kraft ermessen, die im Hervorbringen wirksam ist. — Was die Unsterblichkeit der Seele betrifft, so hält auch Fichte jeden aprioristischen Beweis für unzureichend: „die aprioristische Betrachtung kann nur im Abstracten, in den allgemeinen Grundformen des Wirklichen verweilen; mit dem Concreten, der eigentlichen Facticität, hat sie gar nichts zu thun. Wie vermöchte sie daher vollends aus der concretesten Betrachtung, aus vergleichender Combination derselben einen Schluß auf etwas, die Grenze des unmittelbar Gegebenen Hinausliegendes zu ziehen!“ — Fichte hält so mit die Aussprüche des ursprünglichen Bewußtseins — nicht wie Jacobi — für befriedigend, um eine Zuversicht auf diese Wahrheiten zu begründen. Mit Naturanalogien wird von

J. H. Fichte dieser Gegenstand mit eben so viel Geist als reichen Kenntnissen unterstützt.

Trotz dieser schönen Strebungen der neuesten Zeit auf dem Gebiete der Metaphysik wird doch der Theismus Jacobi's stets als ein Muster eines reinen Theismus gelten, und jedem Denkenden Veranlassung zum weiteren Forschen auf dem Wege nach „Oben" bieten. Die lebendige und überwältigende Sprache Jacobi's kann überdies ihres Eindruckes bei empfänglichen Geistern nie verfehlen.

III. Ueber das Verhältniß der Jacobi'schen Philosophie zum Christenthume.

§. 21.

Zu seinen Lebzeiten finden wir Jacobi als Beschützer des Christenthums nicht selten verehrt. Obgleich dieser Weise das Christenthum in solcher „Reinheit" faßte, daß die spezifischen Elemente des Christenthums geradezu verloren gingen, so ist doch die Verehrung, welche ihm von dieser Seite zugewendet wurde, leicht zu begreifen. Von der unmittelbar vorangegangenen Philosophie, sowie von einzelnen Zeitgenossen Jacobi's drohte den christlichen Principien solche Gefahr, daß man unsern Jacobi als Vertreter der christlichen Philosophie begrüßen zu müssen glaubte. Es ist richtig, daß die Lehre Jacobi's mit den Grundwahrheiten des Christenthums vielfach im Einklange steht, deßhalb ist es aber gerade um so nothwendiger, zur richtigen Beurtheilung das Unterscheidende scharf hervorzuheben. Bei dieser Vergleichung stellt sich als Grundfrage in den Vordergrund: „Auf welche Weise gelangt man nach der einen und der anderen Anschauungsweise in den Besitz der übersinnlichen Wahrheiten?" Nach der erstern Anschauungsweise durch die Vermittlung des Gottmenschen Jesus Christus. Zwar durchzittert den Menschen eine Stimme, welche ihm das Dasein Gottes kund thut und eine innere Stimme führt ihn zum Bewußtsein seiner Freiheit, seiner Unsterblichkeit. Aber diese innere Stimme, welche ursprünglich ihm diese Wahrheiten in ihrer ganzen Reinheit und Klarheit offenbarte, ist schwächer geworden durch den Sündenfall Adams des Stammvaters. Das Bewußtsein der Abhängigkeit von einer höheren Macht ist dem Menschen zwar nie abhanden gekommen, aber diese ihn bedingende Macht in ihrer Wesenheit zu erfassen und zu bestimmen, war ihm nicht mehr möglich. Die christliche An-

schauung findet hiefür den Beweis in der ganzen Geschichte des Heidenthums. Der Naturdienst, die Anbetung der Götzen zeigte, daß das Abhängigkeitsbewußtseyn keineswegs dem Menschen abhanden gekommen sei, die falsche Auffassung des Bedingenden war aber andererseits ein starker Beweis der Getrübtheit seiner Vernunft. Die christliche Anschauung zeigt sodann, daß es dem Menschen durch sich selbst rein unmöglich gewesen wäre, zur wahren Erkenntniß Gottes zurückzukehren, daß alle Bemühungen des Heidenthums in dieser Beziehung fruchtlos geblieben, selbst von denjenigen, welche die größte Höhe der Erkenntniß erlangt, weist sie nach, daß sie die Gottheit nicht rein zu erfassen im Stande gewesen. Nun ist aber doch das Bewußtsein des Daseins eines persönlichen Gottes noch nicht ganz auf Erden verschwunden. Es entsteht deßhalb die Frage, durch welche Mittel diese Idee lebendig erhalten worden sei. Die christliche Anschauung antwortet: Im Judenthume offenbart sich Gott seinem auserwählten Volke. Diese Offenbarung geschah durch Inspiration. Diese Inspiration wurde aber nicht Allen zu theil, sondern knüpfte sich an einzelne Männer, welche Jehova sich auswählte, damit sie den allein wahren Gott verkündeten und seinen Willen dem Volke kundgäben. So wurde die Offenbarung im Judenthume eine positive. Diese Offenbarung konnte aber nicht genügen, weil die Organe der Offenbarung dieser selbst nicht adäquat waren. Deßhalb finden wir zwar den wahren Gott, aber nur von einer Seite — der Jude erkannte in Jehova nur den strengen Richter. Damit die Offenbarung vollendet werde, erschien Derjenige, welcher gleichen Wesens mit dem Vater war, auf Erden und brachte so den Menschen die Wahrheiten wieder, welche ihnen abhanden gekommen durch die Sünde ihres Stammvaters. Jetzt ist dasjenige, welches den Heiden im Dämmerlichte vorschwebte und den Juden theilweise geoffenbart wurde, dem Menschengeschlechte zur vollkommenen Klarheit geworden. Christus lehrte auf Erden und seine Lehre, welche sonst in keinem andern Individuum auch nur annäherungsweise entstanden — diese Lehre nimmt der Christ glaubend auf. Zwar verhält er sich bei dieser Aufnahme nicht ganz passiv, sondern durch die Entscheidung seines freien Willens wird sie zu seinem freien Eigenthume. Die Vernunft konnte zwar wie gezeigt, zu diesen Wahrheiten nicht gelangen, aber ohne sie hätten diese Wahrheiten keinen Eingang bei dem Menschen finden können und wir möchten deßhalb des Dichters Worte auf die christliche Auffassungsweise der Offenbarung anwenden: „Wäre dein Auge

nicht sonnenhaft, nie würdest du die Sonne schauen." Nachdem wir in kurzen Zügen angegeben, wie nach der christlichen Anschauungsweise die ewigen göttlichen Wahrheiten zum Eigenthume der Menschen werden, wenden wir uns zu Jacobi: „Wie die Gottheit selbst, ist die Wahrheit überall und nirgends, Alles und Nichts von Allen. Laßt sie uns aber in keiner ihrer Erscheinungen verachten, aber auch nicht so verehren, als wäre sie in einer einzigen Gestalt die Wahrheit selbst, ganz und für allemal erschienen. Das kann sie nicht und aller Bilderdienst, womit man sie ehret, ist ein Gräueldienst. Kein Mensch hat Gott gesehen, weder ihn selbst noch seine Handlung. Unsere Bekanntschaft mit ihm nennen wir Religion. Sie kann durch nichts äußerlich in Wahrheit dargethan werden. Dennoch kann sie gelehrt werden der bessern Seele, nicht der thierischen, nicht wie die mechanischen Künste demjenigen, der auch ohne allen Geist der Erfindung ist, sondern wie die freien Künste dem Geistbegabten, dem Geisterseher." — Damit ist also die positive Offenbarung absolut negirt. An ihre Stelle wird die innere Offenbarung ausschließlich gesetzt. In der Person Christi ist daher nicht der Offenbarungs-Inhalt absolut enthalten, „weil die Wahrheit nicht blos in einer einzigen Gestalt zur Erscheinung tritt." Da aber doch ein gradueller Unterschied zwischen den Einzelnen stattfindet, so kann derjenige, in welchem das Allen gleichliegende Wahre mehr zur Wahrheit, d. i. zum sich bewußten Wahren wird, dem Empfänglichen mittheilen. Daher war auch Christus zu dieser Mittheilung fähig, weil „das Wahre in sehr hohem Grade bei ihm zum Bewußtsein trat." Aber er unterscheidet nach Jacobi sich nicht spezifisch von Socrates, Plato, Fenelon. Wie wir aber nicht an diese Männer glauben, sondern an dasjenige, was sie gelehrt und geschrieben haben, so verhält es sich auch bei Christus, daher „an Christus glauben, heißt, an dasjenige glauben, was Christus gelehrt hat." Es ist hiemit klar, daß Christus bei Jacobi diejenige Bedeutung verloren hat, welche ihm das spezifische Christenthum beilegt. Deßhalb läßt Schelling in seinem „Denkmal Jacobi's" den christlichen Philosophen unseren Weisen also anreden: „Sie rufen uns zu, daß wir Gott nicht im Uebernatürlichen des eigenen Innern und zwar ausschließlich in diesem erkennen und geben dann die Erklärung: Christenthum in dieser Reinheit gefaßt allein sei Religion; außer ihm sei entweder Atheismus oder Götzendienst. Und es flog keine Schamröthe über Ihr Gesicht, als Sie jene Auslegung machend und diese Erklä-

rung hinzufügend, jene Männer entschiedener und unverhohlener als irgend einer ihrer Lästerer zu Fanatikern, zu Götzendienern machten, da Ihnen wohl bewußt war, daß diese Männer jenes Wort nicht in Ihrer sogenannten Reinheit, d. h. Leerheit, sondern im vollen Sinne und buchstäblich verstanden von einem Gott nicht bloß allegorisch, sondern einem in That und Kraft sich offenbarenden wirklichen Sohn Gottes, von einem nicht allgemein menschlichen, sondern persönlichen, nicht nur moralischen, sondern dynamischen Mittel, durch welches der Mensch Gott als Geist allein wahrhaft zu erkennen vermöge. Es ist ja klar, nicht bloß ernstliche gemeinte Philosophie, sondern das Christenthum selbst, wenn es nicht in jene Reinheit versetzt wird, d. h. der eigentlichen Kraft und Substanz beraubt wird, nennen Sie Götzendienst. Was kann auch das Christenthum anderes für Sie sein mit all' seinen physischen, wie Sie sagen, körperlichen Beweisen. Es ist Ihnen viel zu massiv; dagegen ist auch für das Christenthum nichts — dieser schale von der äußersten Oberfläche der modernen Vernunftreligion abgeschöpfte Schaum, dieser sogenannte Theismus, der alles Natürliche von Gott hinwegnimmt, dem die physischen Ausdrücke der Schrift von Gott, ja das Physische der ganzen Lehre und Anstalt Thorheit sein muß, für deren Ernst er nichts hat, als das Lächeln blödsinniger Selbstgenügsamkeit, und deren Blöße er, findet er es anders nothwendig, mit einer sogenannten moralischen, d. h. die Tiefe des Sinnes verflachenden und verseichtenden Auslegung zudecken muß." In diesen starken Worten ist das Verhältniß Jacobi's zum Christenthume im Allgemeinen gegeben. Gehen wir nun näher auf die Entgegensetzung der Jacobi'schen und der christlichen Offenbarung ein. Die ewigen Wahrheiten liegen gleichsam schlummernd im Hintergrunde des Menschen und durch seine Vernunft gelangt er zum Besitze des in ihm verborgenen Schatzes. Aber wie wir die äußere Natur nie ganz zu entziffern vermögen, so tritt auch jenes innere Gebiet nie ganz uns zum Bewußtsein. „Wir leben und es ist unmöglich, daß es eine Art des Lebens und Daseins gebe, die nicht eine Art des Lebens und Daseins des höchsten Wesens selbst wäre. Töne, Farben und was Alles wir als bloßes Sinnenspiel und wesenlose Täuschung betrachten mögen, wird einmal als Anschauung des Wahren aus einem größeren Zusammenhange neu hervorgehen und den Grund des Mißverständnisses uns erkennen lassen, der uns so geneigt macht, in das Buch der Natur einen bessern Sinn hineinradiren zu wollen." Deßhalb fanden wir an so vielen Stellen die Worte, „Schein

und Schatten umgeben uns" und „das ganze Leben gleicht einem Traumgesichte, welches der Mensch nicht auszudeuten im Stande ist." Diese bruchstückartige Erkenntniß des Göttlichen und Wahren hat aber ihren Grund nicht darin, daß das Wahre nicht in vollem Maße in uns sich findet, sondern in der Entzifferung dieser Wahrheit. „Licht ist in meinem Herzen, aber sowie ich es in den Verstand bringen will, so erlischt es. Welche von den beiden Klarheiten ist die wahre? die des Verstandes, welche zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen einen bodenlosen Abgrund hat, oder die des Herzens, welche zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt. Aber zur Wahrheit kann der Mensch nur gelangen, indem er jene beiden Klarheiten zu einem Lichte vereinigt. Aber diese Vereinigung erscheint als ein Wunder, der Weg zu diesen ist ein geheimnißvoller, kein syllogistischer — kein mechanischer." So haben wir denn die Art und Weise angegeben, nach welcher Jacobi zum Besitze der göttlichen Wahrheiten gelangt.

§. 22.

Wir sahen, daß Jacobi dadurch vom Christenthume sich unterscheidet, daß er nur eine innere Offenbarung annimmt, während das Christenthum diese für unzureichend erklärt und eine positive Offenbarung für nothwendig hält, eine positive Offenbarung, welche relativ schon im Judenthume, absolut aber in der Person Christus uns zu Theil geworden ist. Damit haben wir zugleich nachgewiesen, daß Jacobi dem christlichen Systeme den von jedem andern Systeme spezifisch sich unterscheidenden Charakter absprechen mußte. Bei der Bestimmung des Verhältnisses Jacobi's zum Christenthume entsteht nun die Frage: in welchem Verhältnisse stehen die durch Christus geoffenbarten Lehren zu den Wahrheiten, welche unserm Jacobi durch die innere Offenbarung zu Theil geworden sind? Wie das Christenthum einen selbstbewußten, freien, persönlichen Gott an die Spitze stellt als Schöpfer und Erhalter der Welt, so Jacobi. Die spezifisch christliche Lehre — wir führen hier kurz die gemeinschaftlichen Grundmomente derjenigen Confessionen an, welche den spezifischen Charakter der Person Christus anerkennen — behauptet, daß Adam, bevor er sündigte, in einem wesentlich anderen inneren und äußeren Zustande sich befunden. Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, ihm ähnlich. Sein Adel besteht in der Bildung seines Leibes durch die Schöpferhand Gottes und in dem Lebensodem, den dieser ihm

in die Nase geblasen. Ein mühe- und schmerzloses Dasein wurde ihnen in einem von Gott gepflanzten Lustgarten unter der Bedingung zu Theil, daß sie von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen nicht essen sollten. Ihr ursprünglicher Geistes- und Gemüthszustand wird hierdurch, sowie durch den Zug, daß sie nackt waren, als ein Zustand ebenso unschuldiger als unausgebildeter Unbefangenheit, als eine hohe Stufe geistiger und sittlicher Trefflichkeit bezeichnet. Diese biblische Lehre wurde sodann von den Concilien und den Kirchenvätern weiter entwickelt (formell) und näher bestimmt. Die Unterscheidung der LXX wurde festgehalten, welche die Ebenbildlichkeit schied durch κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν von καθ᾽ ὁμοίωσιν. Diese Unterscheidung zwischen Ebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit wurde sodann fix durch imago und similitudo und durch Augustin im Gegensatze zu den Pelagianern auf die höchste Spitze gesteigert. Augustin und mit ihm die Kirche schrieb dem Adam vor seinem Falle den vollkommensten Verstand zu, so daß die Geistvollsten der Folgezeit sich in dieser Hinsicht zu ihm wie in Hinsicht der Schnelligkeit die Schildkröten zu den Vögeln verhielten. Ferner war er nach Augustin nicht blos wie die Pelagianer wollten, mit der posibilitas bonae voluntatis, sondern mit der wirklichen bona voluntas geschaffen, freilich nicht mit einem unveränderlich guten Willen, dem non posse peccare, aber doch mit dem posse non peccare, es kam ihm zu Gute das adjutorium, sine quo non fit, durch dessen treue Benützung er sich das adjutorium; quo fit hätte erwerben können. Ebenso hatte Adam vorerst auch nur die immortalitas minor, oder das posse non mori, die immortalitas major hätte er sich verdienen können. Sein Leib war noch sinnlich und brauchte sinnlicher Nahrungsmittel zu seiner Erhaltung. Durch den Eintritt in die immortalitas major wäre er ein ätherischer geworden und hätte keiner Nahrung mehr bedürft, ja er wäre selbst dem Tode unzugänglich geworden. Die Augustinische Lehre wurde mit einiger Modification stets vom kirchlichen Bewußtsein beibehalten. Die im Einzelnen divergirenden Anschauungsweisen der einzelnen Confessionen kommen darin überein, daß Adam ursprünglich ausgestattet gewesen mit höheren Gaben. * Wenden wir uns nun zu Jacobi, so finden wir nur im matten Bilde diesen Zustand geschildert, in welchem der Mensch ursprünglich sich befand. Weil er jenen Zustand von dem jetzigen nicht spezifisch unterschied, so konnte

Anmerkung. * Die Reformatoren kennen die folgewichtige Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Gaben nicht.

natürlich die Lehre von dem Sündenfalle nicht das Spezifische haben wie im Christenthume. Zwar erkennt er — wie Kant — daß im gesammten Menschendasein eine schwer zu lösende Verkehrung und Ausartung des Ursprünglichen sich zeige. Der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen, sinkt von der Höhe, seine Gedanken werden schwerer, schweifen abwärts in's Leere und Irre und seine Erkenntniß geräth in Zweifel, Ungewißheit und Irrthum. Das Uebel ist da, nach Aller Zeugnisse, das höchste Gut ist verloren, die Tugend schwach, die Religion ausgeartet. Welt und Menschheit können unmöglich so, wie sie jetzt beschaffen sind und nach dem Zeugnisse aller Geschichte von jeher beschaffen waren, ursprünglich aus dem Willen eines weisen und zugleich allmächtigen Gottes hervorgegangen sein. Wie nun Kant jene erste That der Sünde eine intelligible That nennt; so spricht Jacobi von einem unerforschlichen Ereignisse, welches Zerstörung in die Schöpfung gebracht habe. Obschon er in Absicht auf diesen Punkt einem höchst unsicheren Schwanken sich hingibt, was bei ihm immer zur Erscheinung tritt, wenn er an der Schwelle der christlichen Weltbetrachtung anlangt, weswegen er stets abbricht, der Formel sich bedienend, „ein noch tieferes Eingehen in diesen Gegenstand würde zu weit führen," oder, „es ist hier nicht an seiner Stelle," so sieht er doch ein, daß die Wissenschaft keine Rettung bietet: „die Wissenschaft, welche helfen sollte und es auch versprochen, vermehrt oft die Verwirrung und kann selbst dahin gelangen, Gott und Tugend zu verneinen und mit sich selbst unvereinbar zu erklären." Wenn nun Jacobi auch eine graduelle Abnahme der geistigen und sittlichen Kräfte annimmt, so unterscheidet er sich doch dadurch von der Kirchenlehre, daß er nicht wie diese einen spezifischen Unterschied zwischen dem Menschen vor und nach seinem Falle statuirt, welcher in einem wesentlich verschiedenen inneren und äußeren Zustande besteht. Sodann unterscheidet sich ferner die Kirchenlehre von Jacobi dadurch, daß sie das Böse als natürliche Folge der Abstammung von Adam dem Gattungsmenschen festhält. Diese Anschauungsweise ist unserem Weisen ganz fremd. Jacobi kennt keine Erbsünde. Das allmählige Sinken geschieht nur durch das böse Beispiel, welchem der Einzelne sich entziehen kann, weßhalb das Verderben nach ihm nie ein allgemeines ist. „Zu allen Zeiten gab es Heroen in intellectueller und moralischer Beziehung." Wie Jacobi in der Lehre vom Urzustande und vom Sündenfalle von der Kirchenlehre abgewichen, so mußte er nothwendig in derselben Weise in der Lehre von der Erlösung abweichen. Nach

der Kirchenlehre „wandelten die Menschen in Finsterniß und Todesschatten,“ sie ermangelten des Lichtes der Erkenntniß und der Kraft zur Vollbringung des Guten. Dieser Zustand war die Folge der Uebertretung des göttlichen Gesetzes. Sollte der Uebelstand gehoben werden, so mußte nothwendig die verletzte Gottheit gesühnt werden. Es entsteht nun die Frage: „auf welche Weise kann diese Sühnung vollzogen werden?“ Betrachten wir den Menschen in seinem Zustande nach dem Falle, so sehen wir ihn so tief gesunken, daß es Keinem möglich gewesen wäre, diese unendliche Sühnung zu vollziehen. Und gesetzt auch, es wäre Einer vorhanden gewesen, welcher selbst ohne Sünde, so hätte er doch als Einzelner nicht die Schuld Aller sühnen können. Die Rettung mußte — was selbst die heidnischen Weisen aussprachen — durch unmittelbares Eingreifen der Gottheit geschehen. Da aber Gott als solcher die Schuld der Menschen nicht sühnen konnte, so war nur noch die Synthese von Gottheit und Menschheit zur Vollziehung dieses Geschäftes möglich — der Erlöser mußte Gottmensch sein und zwar als Mensch — Gattungsmensch. Dieser Gottmensch erschien in der Person des Jesus von Nazareth. Dieser trug des Lebens Mühe und Last, und am Ende duldete, blutete und starb er für die Menschheit. Durch sein Leiden und seinen Tod sühnte er die Schuld der Menschen und versöhnte die Menschen mit Gott. In ihm verehren die Christen ihren Erlöser, in ihm und in ihm allein erkennen sie das göttliche Licht, welches ihnen entrissen wurde durch die Sünde Adams, mit ihm verbunden fühlen sie sich wieder stark zur Ueberwindung des Sinnlichen. Wenden wir uns wieder zu Jacobi, so finden wir, wie wir schon theilweise gezeigt, daß er sich nur zum innern Christus der Kant'schen Philosophie zu erheben gewußt habe. Weil er den Sündenfall nicht in seiner spezifischen Weise gedacht, so war auch die Erlösungsbedürftigkeit bei ihm nicht in der Weise vorhanden, wie nach der kirchlichen Anschauungsweise. Das Eigenthümliche seiner Lehre über Christus besteht in folgenden Sätzen: „Nach Gottes Ebenbild geschaffen, Gott in uns und über uns Urbild und Abbild, getrennt, und doch in unzertrennlicher Verbindung: das ist die Kunde, die wir von ihm haben, die einzig mögliche; damit offenbaret sich Gott dem Menschen lebendig, fortgesetzt durch alle Zeiten. Eine Offenbarung durch äußerliche Erscheinung, sie möge heißen wie sie wolle, verhält sich zur innern ursprünglichen, wie die Sprache zur Vernunft. Ebenso wenig ein falscher Gott außer der menschlichen Seele für sich da sein kann, so wenig kann das Wahre außer ihr erscheinen. Wenn der Mensch sich

selbst fühlt und bildet, so stellt er sich die Gottheit nur mächtig vor. So muß Gott im Menschen selbst geboren werden, wenn der Mensch einen lebendigen Gott, nicht einen Götzen haben will.“ In einem Briefe an Claudius schreibt er: „Es wundert uns, daß selbst Du Alles, was an dem Menschen Göttliches ist, unter dem Bilde Christus geschaut wissen willst. Das allein verehren wir in ihm, was göttlich ist an sich. Jede Verehrung desselben in einem andern Sinne ist Götzendienst. In Dir selbst ist die wahre Gottheit — das göttliche Wesen; Du ersiehest durch Christus die Gottheit so, wie Du sie ersehen kannst, wenn Du Dich zu den höchsten Ideen emporschwingest.“ Nicht ohne Grund gibt sich Jacobi der Vorstellung hin, der so Angeredete und durch solche Anreden in seinem christlichen Bewußtsein tief Verletzte verschmähe es, den äußeren sichtbaren Christus dem eingebildeten inneren zu lieb aufzugeben und das Herz fühle sich empört wider die Zumuthung, den höchsten Gegenstand der Verehrung und Liebe nur als einen von ihm selbst hervorgebrachten Gedanken zu achten, wornach im Grunde Christus Alles nur ihm, er dagegen Christus nichts zu verdanken hätte, weßhalb Christus nichts Weiteres zu sein vermöchte, als die Idee allein, diese selbst aber als ein durch bloßes Denken hervorgebrachtes, nur eine Dichtung, nicht ein wahrhaftes Wesen. Allein statt bei dieser Gelegenheit in das Wesen des Christenthums tiefer einzudringen, blieb Jacobi bei seinem alten Satze stehen und gibt sich blos damit ab, ihn durch Gleichnisse und Analogien der Vorstellung näher zu bringen Wir sehen aus dem Ganzen, wie Jacobi den äußeren Christus durchweg dem inneren Christus geopfert hat, „darum ist auch die Geschichte des Christenthums die ganze Geschichte der Menschheit, diese schließt jene in sich.“

Und dennoch war es nur die Offenbarung durch Christus, welche Jacobi's ewige, durch keine Philosophie je gestillte Sehnsucht nach lebendiger Wahrheit zu befriedigen vermochte, was die tief aus dem Innern kommenden Klagen über die Armuth, die Nichtigkeit des menschlichen Wissens zu stillen, dem zerrissenen, dem trostsuchenden Geist seinen Frieden zu geben im Stande war. Daß er dieß gegen das Ende seines Lebens selbst sehr gefühlt habe, mag der nachstehende Erguß dieses Philosophen zur Genüge zeigen: „In Deine Klage über die Unzulänglichkeit alles unseres Philosophirens stimme ich leider von Herzen ein, weiß aber doch keinen anderen Rath, als immer eifriger fort zu philosophiren. Gerne möchte ich mein gebrechliches philosophisches Christenthum mit einem positiven vertauschen“ (Bd. III. S. 458). In einem Briefe an Reinhold: „Du siehst, daß ich noch immer der-

selbe bin, durchaus ein Heide meinem Verstande nach, mit ganzem Gemüthe aber ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen, so daß sie gemeinschaftlich mich trügen; sondern wie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt mich zugleich auch unaufhörlich das Andere." Weil aber Jacobi bis zur letzten Stunde nie zur vollen Anerkennung der Person Christus als Gottmenschen gelangen konnte, so konnte sein „philosophisches Christenthum" in den einzelnen Wahrheiten mit dem spezifischen Christenthum nie vollkommen convergiren. Schöne Anklänge finden wir zwar namentlich in der Lehre von der Freiheit, allein eine nähere Prüfung zeigt auch hier einen wesentlichen Divergenzpunkt. Unserm Jacobi erschien jedes Handeln nach bestimmten Gesetzen als etwas nothwendiges im Hinblicke auf die Ethik Spinoza's (vergl. II. §. 18). Deßhalb wählte er den diametralen Gegensatz und ließ die Freiheit in dem willkührlichen, unabhängigen Handeln bestehen. Er verkannte es, daß eine substanzielle Unterlage dem Willen eine erhabenere Bedeutung gebe, als die des blos subjectiven Strebens, indem sie ihn in eine höhere Ordnung hineinreiht. Die Jacobi'sche Freiheit kann daher ihrem Wesen adäquat nur als Willkühr bezeichnet werden. Die Kirchenlehre erkennt aber nie einen solchen Zustand, in welchem der Mensch in reiner Willkühr dastehet. Immer ruhet der Wille nach der christlichen Anschauung auf einer substanziellen Basis. Im Urzustande ist der Mensch hingezogen zum Guten. Die Vollbringung des Bösen kostet ihn Anstrengung und Ueberwindung. Nach vollbrachter Uebertretung des göttlichen Gesetzes fühlt er sich hingezogen zum Bösen mit einer solchen Gewalt, daß es ihm fast unmöglich ist, das Gute zu vollbringen. Was das Verhältniß Jacobi's zu den einzelnen Confessionen betrifft, so steht er im Materiellen dem Katholizismus in manchen Punkten ziemlich nahe. Insbesondere nähert sich seine Lehre von der Freiheit der katholischen Lehre, während sie sich zu den protestantischen Symbolen im diametralen Gegensatz verhält. Der Protestantismus aber kommt unserm Jacobi halbwegs im Formalprincip dadurch entgegen, daß er das Selbstbewußtsein des Einzelnen als constituirenden Factor des Glaubensinhaltes setzt.

Fricker, Hermann

Die Philosophie des Friedrich Heinrich Jacobi nach Disciplinen bearbeitet und kritisch beleuchtet

Augsburg 1854